في الفلسفة المعاصرة

كارل ياسبرز - وليم جيمس

مشكلات فلسفية

ترجمة

الدكتور محمد فتحي الشنيطي

مكتبة القاهرة الحديثة

كارل ياسبرز - وليم جيمس

مشكلات فلسفية

ترجمة

الدكتور محمد فتحي الشنيطي

مدرس الفلسفة بجامعتي القاهرة وعين شمس

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة القاهرة الحديثة

١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

الطبعة الأولى

أكتوبر ١٩٥٧

دار الحمامى للطباعة

تقديم الكتاب

فى هذا الكتاب الذى يسعدنا اليوم تقديمه للقارىء العربى — وهو الكتاب الثانى من سلسلة كتب فى الفلسفة المعاصرة [1]، حرصنا على نقل بعض فصول شائقة ممتعة عند فيلسوفين فذين فى الفكر المعاصر ، « كارل ياسبرز » و « وليم جيمس » . « أما كارل ياسبرز » فهو أستاذ الفلسفة بجامعة بازل بسويسرة ، وهو علم من أعلام الوجودية المؤمنة ، ومن الذائدين عن كرامة الانسان ضد العسف والطغيان ، ومن الداعين إلى السلام المستمد من تعمق الانسان للحياة تعمقا فكريا . وأما « وليم جيمس » فهو رائد الفلسفة البراجماطية ونجم متألق من نجومها ، حمل لواء الدعوة إلى التجربة الإنسانية الحية ، وسلط الأضواء على مافى الانسان من طاقات حيوية لا تنفد، وشدد النكير على المذاهب الفكرية المجردة ، وأشاد بالحرية واعتبرها أمراً لازماً لتقدم البشرية ، وكان عدوا عاتياً للجبرية والحتمية .

وقد توخينا فى اختيارنا لهذه الفصول ، أن تعكس معانى هذه الرسالة الانسانية التى ينهض بها هذان الفيلسوفان الألمعيان ، وإن اختلف موقف أحدهما عن الآخر . « فياسبرز» يعتز بالفكر والفكر المجرد أقصى ما يكون التجريد ، بينما « جيمس » يشيد

(١) الكتاب الأول عن « وليم جيمس » — الناشر مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة — ١٩٥٧

بالعمل ويتجه دائماً إلى بوتقة التجربة وميـــدان المنفعة . كلاهما يلتمس السعادة للإنسان ، وإن اختلفت النظرتان .

عن « كارل ياسبرز » نقلنا فصلين «ماهى الفلسفة» و «أصول الفلسفة » ، من كتاب « المدخل إلى الفلسفة » ؛ وهو يضم سلسلة من احاديث أذيعت على الناس لتعريفهم بالفلسفة وقيمتها ورسالتها . ونقلنا عنـه كذلك بحثا عن « الحرية والسلطة » وهو من أعمق وأمتع ما كتب الفيلسوف. ونقلنا عن «جيمس» بعض فصول من كتابه « بعض مشكلات الفلسفة » وهو يجمع مقالات نشرت بعد وفاته ، ولم يتم منها مشروعه الذى ارتسمه لنفسه فى أخريات حياته أعنى إصدار كتاب فلسفى جامع . وقد اخترنا هذا الكتاب بالذات لأن فيه نظرات «جيمس» الفلسفية وقد اكتمل لها النضج وتحقق لهـا الإشراق . والفصول التى اخترناها هى : « الفلسفة ونقادها» ، «مشاكل الميتافيزيقا» ، «مشكلة الوجود» «الإدراك والتصور» .

وفى هـــذه الفصول جميعاً يمكن للقارىء أن يستشف موقف كل من «جيمس» و «ياسبرز» الفلسفى ، ويمكنه أن يعقد المقارنة حيث تحلو المقارنة بين تيارين رئيسيين من تيارات الفكر المعاصر : البراجماطية والوجودية . وفى هذه التأملات التى يمارسها القارىء حين يقبـــل على قراءة هذه الفصول مجال طيب للمتعة الفكرية ،

وحفز للهمم للاستزادة من معين الفكر الإنسانى ، ذلك المعين الذى لا ينضب .

وقد توخينا فى الترجمة متابعة الأصل فى دقة وراعينا أن تأتى العبارة العربية متسقة منسابة . فعسى أن يجد هذا الجهد من القارىء الكريم تقديراً وتشجيعاً .؟

محمد فتحى الشنيطى

القاهرة ٢٠ سبتمبر سنة ١٩٥٧

کارل یاسپرز

كارل ياسبرز [1]

نشاطه الفكرى من مؤلفاته

إن فكر (كارل ياسپرز) لا يكشف عن تطور بمعنى الحجج العقلى الذى يمكن تحديد طريقه ومراحله تحديداً دقيقاً . فإن فسلفته كما يقول هو نفسه ، كانت قائمة فى نفسه منذ أن كان فى سن السابعة عشرة . فليس «ياسپرز» واحداً من أولئك المفكرين الذين ينتظرون المشاكل ليتناولوها من الخارج . إن الأحداث الجارية فى العالم ، والفروض ، والأفكار ، هى قوام تأمله وموضوعه ؛ ولكنها تتجمع لتؤدى مهمة الدعائم لنـــوع مختلف من الدراسة يعنى فيه بالجوهر وإن كان يكتنفه الغموض ، تشع أضواؤه حول

كتبت هذا المقال عن كارل «ياسپرز» السيدة (جين هيرش) Jeanne Hersch وهى من خيرة تلاميذه ، وفيه تعرض عرضاً دقيقاً موقفه الفلسفى من ثنايا دراسة عميقة لمؤلفاته . وقد قامت (جين هيرش) بترجمة عدد من مؤلفات الفليسوف الألمانى إلى اللغة الفرنسية : وهى «المدخل إلى الفلسفة» و «جريمة الألمان» و « نيتشه والمسيحية » ، و « الإيمان الفلسفى » بالاشتراك مع السيدة « هيلين نايف » Hélène Naef

[1] أنظر ص ١٣٨ — ١٤٣ من العدد الأول من Diogenes : An International Review of hilosophy and Humanistic Studies 1953 .

والترجمة العربية . « ديوجين مصباح الفكر » القاهرة فى ١٩٥٦ ص ١٥٣ — ١٥٩ (المترجم)

أسراره دون أن يبددها . إن موقف «ياسپرز» أشبه بالمتأمل ، ففكره يغوص إلى الأعماق ويغوص فى الموطن الملائم واللحظة المناسبة ، وغايته تجربة واحدة على الدوام ولكنها لا ينضب لها معين ، ويبدو رتيباً إلى جانبها كل نوع من أنواع التجارب الأخرى التى تتميز بالتعدد والتنوع . ومن هنا كان للصور الرأسية أهمية فى لغته التى كأنها لغة كاهن . حيث تتدفق عيون المياه وتوجد الهوة السحيقة ، والأراضى التى يفقدها ويستعيدها ، والغموض الشامل الذى يكتنف العمق والارتفاع ، ويؤلف التفكير المتعالى تارة وينبذه تارة أخرى .

ولكن إذا كان ثمة سمات برزت فى تفكيره فى السنوات الأخيرة ، فإن هذا لا يرجع إلى ضرورة باطنة فى تأمله ، وإنما أتى نتيجة تأثر عميق بأحداث تاريخية عشنا فيها جميعا . إن فكر «ياسپرز» يتمخض عن نظريات بالغة فى العنف ، تتركز فى معنى واحد بل إنها تتخذ صورة الأوامر ، فحالما تظهر تعاليمه فى هذه الصورة لا يسع الإنسان الحر إلا أن يقول : هأنذا .

ويبتعد «ياسپرز» عن تعميمات العلم البرهانى التى لا اسم لها ثم يجد نفسه مولياً ظهره لحائط الحاضر العملى ، مواجهاً قراراً ينطوى على مسئولية ويتصل بلحظة واقعية فى التاريخ . وإذ وجد «ياسپرز» نفسه منعزلا لا سبيل له إلى الفرار ، لم يكن له ثمة خيار ؛ اللهم إلا أن يثبت جذور تعاليمه القوية فى تربة الملابسات التاريخية

القائمة التى يتحتم عليه خوض غمارها ، ويربط نفسه بذلك المطلق المعقول ، الذى لا رفض له ، ولا محيص عنه ، أعنى به موضوع العقيدة .

ويترتب على ذلك توقف الفلسفة عن أن تكون علماً أو أخلاقاً أو بعبارة أدق ميتافيزيقا . والفلسفة شأنها شأن الدين ، تأمر وتؤيد وتلهم . والفلسفة كالدين يذكيها الإيمان . بيد أن هذا الإيمان يسند اليقينيات التى يمدنا بها الدين . فموضوع هذا الإيمان لا يقبل التحديد من الوجهة النظرية . وفى غيبة هذه اليقينات تقيم الفلسفة دعوتها على أساس الحرية . وإذ تواجه الفلسفة ذلك الخضم المضطرب الحافل بالجريمة والمأساة ، المنطلق فى تاريخنا ، تستمد غذاءها من النقطة الأصلية التى يصير فيها الإنسان إنساناً إذ يرى نفسه حراً . ودون أن تكون هنالك حاجة إلى يقينيات خرافية مرتبطة بأمر يتجاوز حدود التجربة هو الموجود نفسه ، الذى يظل بالنسبة للإنسان مجهولا مغلقاً ، فان الفلسفة قادرة على أن تحمل على كتفيها عبء الحياة كله .

هذا هو الموضوع الذى درسه كارل ياسبرز فى كتابه : « العقيدة الفلسفية »[1] .

وأياً ما كان فان خلود التفكير المتعالى ، يصطبغ بصبغة

---

(1) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, Munich: iper Verlag, 1938.

الألوهية من خلال حدة الحاضر التاريخى ، فى أهميته الحقيقية الواقعة . هـــذا ما علينا أن نواجهه . وليس أبعد عن موقف « ياسپرز » من التخاذل العقلى دون مواجهة الأحداث المعاصرة ، أو من ذلك الدرع الذى تتدرع به الرواقية . إن تعلق « ياسپرز » بالثقافة الألمـانية التقليدية وحبه لبلاده ولغته حباً نقياً خالصاً ، وإكباره أولئك الرجال العظام الذين جعلوا لهـــذا الوطن تألقه وسناه . كل هذا حدا به إلى أن ينطوى إلى أعماق وجوده فزعاً من الاشتراكية الوطنية (١) .

وإخالنى اليوم مصغية إليه فى محاضرة ألقاها بعد تملك هتلر لزمام الأمور ، وقبل اعتزاله العمل ، وهو يملى على طلابه حاشية تتصل بأحد المراجع فيقول : « أما فيما يتصل بالأجناس ، فما دام الناس لسوء الحظ يتحدثون عنها كثيراً فى أيامنا هذه ، فانى أوصيكم بقراءة كتاب الأستاذ س عن « أجناس سمك الرنجة » وستجدون فيه ما يمكن معرفته اليوم عن موضوع الأجناس عندما لا تختلط شهوات الناس بأعمالهم » .

وعندما افتتحت الدراسة فى أول كلية من كليات جامعة هيدلبرج عقب هزيمة الألمـان ألقى « ياسپرز » خطبة الافتتاح . وقد خصص جميع محاضراته فى الفصل الدراسى الأول لموضوع Die Schuldfrage أى مشكلة مسئولية الألمـان فى الحرب .

---

(١) النازية .

الأخيرة . وقد نشرت هذه السلسلة من المحاضرات فى ذلك الحين (١) .

وإذا كان علينا أن نزن بميزان التقدير ما فى دراسات «ياسپرز» من استشهاد بالتاريخ فانه ينبغى أن نضع أنفسنا فى عين الملابسات التى وجد «ياسپرز» نفسه فى معمعتها . فبعد سنوات عديدة من الاعتكاف والهدوء ، إذا به يقف من جديد فى المدرج الكبير بالجامعة . كان ذلك عقب الهزيمة مباشرة . فالنظام الذى أزمع له أن يدوم ألف عام قد تهاوى مع المدن التى دمرتهـــا القنابل . ووقف الفيلسوف وجهاً لوجه أمام شباب كادت خبرته العقلية أن تكون معدومة . إذ كان كل ما عرفه هو الدعاية النازية بخططها المرتجلة الفقيرة ، وإثاراتها المفتعلة ، ويقينياتها التى لا حد لهـا ؛ شباب كل ما عاشه هو الحرب وما حققته من نصر ، والاندحار وما جره من خراب . وفى الجانب الآخر من قاعة المحاضرة كان الدليل المـادى متمثلا فيما هنالك من شواهد التخريب : تلكم هى الجرائم التى اقترفناها !

لا بد وأن سكوناً رهيباً ساد المستمعين فى قاعة المحاضرة أثقله انتظار مشوب بالقنوط والأذى . ولم يكن أحد منهم يجرؤ فى مثل هذه اللحظة على أن ينبس بكلمة غير كلمات الاستغفار ،

---

(١) Jaspers, Die Schuldfrage, Zürich : Artemis Verlag, 1946 .

أو يتحرك غير حركات العبادة .

وبعد ذلك يبدأ الفيلسوف فى الكلام . وهو يتحدث بصراحة تامة معتمداً على الحقيقة دون غيرها . وهو يحاول أن يرى بوضوح ويتحدث فى صدق . وكذلك فى لحظة الخطر الأكبر ، والعوز الأغبر ، ليس ثمة ما هو ألزم وآمن ، من أن نناضل متجهين إلى الحقيقة : لا إلى حقيقة عامة ؛ بل إلى حقيقتنا نحن ، حقيقة هذا اليوم ، الحقيقة التى تهدم كياننا . الحقيقة التى بدلها من قبل استنكار العالم لنا ، الحقيقة التى تكوينا كى اللظى ، والتى نؤثر نسيانها ، لكى نرى بوضوح ونتحدث فى صدق . فالفلسفة هنا تترجم إلى الفعل . فليس من شأنها أن تجلب لنا السلوى والعزاء . نحن رجال . فالحقيقة وحدها أهل لنا ، فيجب أن نجعل أنفسنا أهلا لها .

وأياً كان هول ذنوبنا ، فالظروف التى جعلتنا مذنبين هى نفس الظروف التى تجعل الإنسانية كلها مذنبة ؛ فاذا كان علينا أن نتجه اتجاهاً جاداً متحررين من الهزل والتبذل فينبغى لنا أن نميز جوانب ذنوبنا المختلفة : من قانونية وسياسية وأخلاقية وميتافيزيقية . وعلى ذلك كلما استطرد المحاضر ، بدأت تبرز خطته وتنبسط إلى ما وراء مسألة الذنب الألمانى تحت حكم هتلر إلى خطة عامة يمكن أن تصلح لأى امتحان جمعى للضمير ؛ أياً كانت ملابساته . ويبدو لى أن محاضرات «ياسبرز» عن مسئولية الألمان

عن الحرب لها فى الملابسات الاستثنائية التى ألقيت فيها وفى قيمتها الفلسفية سببان متعارضان وإن يكن الواحد منهما معتمداً على الآخر ، يجعلانهـــا تحتل مكانها بين الأعمـــال الكلاسيكية فى عصرنا .

بيد أن من المستحيل أن نأخذ مكاننا الخاص بنا فى الواقع المعاصر دون أن نستعيد المـاضى التاريخى بأسره ، ونبث فيه بحضورنا حيويتنا . وعلى ذلك أعاد «ياسبرز» تشخيص أدواء العالم المعاصر الذى سبق أن أعده فى سنة ١٩٣١ فى كتابه « الوضع العقلى فى الزمن الحاضر »[١] ؛ موجهاً النظر هذه المرة إلى الجانب التاريخى الذى ينبغى أن تشاهد من زاويته اللحظة الحاضرة . هذا التعديل يشغل كتاباً مهماً [٢] . يرى ياسبرز أننا نشهد مطلع تاريخ عالمى . فلم يعد مصير هذه البلاد أو تلك أو هذه القارة أو تلك هو الذى يشغلنا وإنما مصير الجنس البشرى كله .

ولا تلبث التواريخ القومية المتنوعة أن تغدو إلى جانب هذا التاريخ الذى شمل جميع الحضارات ، أشبه بسجلات محلية . والآن وقد تكشفت لنا هذه النظرات العالمية ، سيتخذ المـاضى بتمامه صورة جديدة . ويعلق «ياسبرز» أهمية حاسمة على ما يدعوه

---

(١) Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Berlin : Verlag W. de Gruyter, 1931.

(٢) Jaspers, Vom Ursprung und Yiel der Geschichte. Munich ; iper Verlag, 1949.

« بالفترة المحورية » Achsenzeit أعنى الفترة التى تمضى من سنة ٨٠٠ حتى سنة ٢٠٠ ق . م . فنحن نكاد نجد فى وقت واحد فى ثلاثة نظم حضارية عظيمة وجدت حينئذ — أعنى فى الصين والهند واليونان — نبعاً من أفكار وقيم ومبادىء تنشأ به فى صميمها بالرغم من تعددها ، ويصل الإنسان عن طريقها إلى معرفة الأصول الثابتة لظروف حياته ومتنوعات إمكانياته الحرة .

وقد أصبحت الفلسفة تشغل نفس المكانة التى يشغلها التاريخ فى فجر الزعامة الأوروبية . والفلسفة تستلزم التبادل الحر للأفكار بين الأذهان ، تبادلا يتخطى حدود الزمان والمكان . ومن هنا نفسر العناية الفائقة التى أقبل بها « ياسپرز » على دراسة التفكير الصينى والهندى .

إن محاولة جعل التفكير عالمياً لتقفز اليوم من قارة إلى أخرى ، بل من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى كذلك . ومن المتوقع للناس الذين تتسع يوماً عن يوم الدوائر التى يعيشون فيها ، أن ينمو وعيهم بأنفسهم وإحساسهم بخطر الدور الذى عليهم اداؤه لخلق المستقبل . لقد حاول « ياسپرز » إذن فى سلسلة أحاديث بالراديو جمعها فيما بعد فى كتاب[1] ، أن يزودنا بمقدمة للفلسفة ، مطاعاً جمهوراً كبيراً على الخطوط الرئيسية المرشدة لهذا التفكير وعلى المعنى الذى

(١) Jaspers, Einführung in die hilosophie, Yürich: Artemis Verlag, 1949.

تحمله رسالته لجميع الناس ، وذلك فى صورة بسيطة لا تخل لبساطتها بالجوهر .

إن فيلسوف اليوم يجب أن يقوم بدوره فى مناقشة معاصرية ، وأن يعود بهم دون كلل أو ملل إلى المسألة الجوهرية للطبيعة البشريه ، وإلى المطالب والإمكانيات التى لا يكون بدونها كيان ما . وقد أتيحت لياسبرز الفرصة أكثر من مرة ليتخذ موقفاً فى أحاديثه ومقالاته فيما يتعلق بهذه المشكلة أو تلك ، وجمعت هذه المقالات والأحاديث فى كتاب[1] . وباستعراضنا لبعض رءوس فصول هذا الكتاب يمكننا أن نصل إلى فكرة عن الموضوعات التى نوقشت فيها : « مستقبلنا وجدته » سنة ١٩٤٧ . « الشر الأساسى فى فلسفة كانت » سنة ١٩٣٥ . « كيركجارد » سنة ١٩٥١ . « عن الروح الحية للجامعة » سنة ١٩٤٦ . « نقد للتحليل النفسى » سنة ١٩٥٠ . « العلم فى دولة هتلر » سنة ١٩٤٦ . « الشعب والجامعة » سنة ١٩٤٧ . « عن الروح الأوروبى » سنة ١٩٤٦ . « شروط ومجال لفلسفة إنسانية جديدة » سنة ١٩٤٩ . وهنالك كذلك تحليل مختصر للتطور الفلسفى للكاتب ، وموقفه من العرف الجارى . فلم يعد اليوم ممكننا أن ينعزل مذهب فى الفكر عن الظروف التى أدت إلى ظهوره . فالمفكر يجب أن يظهر بشخصه . ويعلن « ياسبرز » أن موقفه العقلى

---

(١) Jaspers, Rechenschaft und Ausblick. Munich Piper Verlag, 1951.

نفسه لم يكد يطرأ عليه تغير ما منذ أن ترك المدرسة ، بالرغم من أنه أنتقل من الطب ماراً بالعلاج النفسانى ، منتهياً إلى الفلسفة . ومن اللحظة التى أخرج فيها كتابة الأول الذى عرض فيه جوهر تفكيره « دراسة نفسية لنظريات إدراك العالم »(١) أقر بأهمية ماركس ودرسه وهاجمه . وقد عارض ماركس بشخصيتين يعتبرهما شخصيتين فذتين ، وهما شخصيتا خلفتا أثراً لا ينكر فى الفكر المعاصر ، أعنى بهما « نيتشه » و« كيركجارد »(٢) .

إن التجربة الناجمة عن مواجهة « نيتشه » و « كيركجارد » قد لانجد ما يشغل مكانها اليوم . وإلى جانب ذلك نفوذ أعظم وآصل ، أعنى التراث الفلسفى الغربى العظيم ، تراث « أفلاطون » وكانت .

إن « ياسبرز » لا يزعم أنه قد تم له وضع الفلسفة الحقيقية أو حتى فلسفة جديدة . وإنما هو يخرط نفسه فى سلك الفلاسفة التقليديين . والواقع مع ذلك أنه ليس ثمة سلك من هذا القبيل فى نظره ، ذلك أنه ينتمى إلى طائفة من المفكرين يجرى بينهم على مر القرون ، دون ما تحفظ وإلى غير نهاية ، تلك المناظرة الصعبة التى يدعوها « تبليغا » والتى دعامتها وجود الإنسان والحقيقة .

---

(١) Psychologie der Weltanschauungen, 1919.

(٢) Jaspers, Nietzsche. Berlin : Verlage W. de Gruyter, 1936.

Jaspers, Nietzche und das christentum. Hameln; Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, 1949.

وقد كرس «ياسبرز» لدراسة الحقيقة مجلداً ضخماً يحوى أكثر من ألف صفحة[١] . وهو يميز بين مجالها المتعددة التى لا يمكن رد الواحد منها إلى الآخر ، وتؤلف كلا لا ينتزعزع . وهو يستخلص المطالب النوعية لكل منها ويكشف عن الحقائق المزعومة التى تزيفها البلادة والخرافة . وهو يذود عن الحقيقة ضد أولئك الذين قد يقبضون أيديهم فى استبداد دونها ، أولئك الذين يدعون امتلاكها بتمامها ؛ ويخلعون بامتلاكها صفة قانونية على نظام استبدادى شامل يفقد الإنسان فى ظله معنى الحرية ؛ وينكمش إلى مجرد عجلة تدور أو إلى مجرد شىء من الأشياء .

وعلى ذلك فالماركسية ، ونظرية التحليل النفسى ؛ ونظرية السلالات البشرية ؛ كل منها بطريقتها ، تشوه الطبيعة الحقيقية للإنسان . وهى تحت ستار من البحث العلمى تخون الحقيقة والإنسان معاً . ومع ذلك فإن «ياسبرز» بعيد عن أن يبخس من قدر العقل ؛ كما يظهر بوضوح فى محاضراته فى هيدلبرج عن العقل ونقض العقل فى عصرنا الحاضر[٢] . على العكس ؛ إن العقل نفسه هو الذى ينهانا عن أن نحبس أنفسنا فى حدود الخطط الضيقة ؛ وهو الذى يجبرنا على أن نذهب إلى أبعد من ذلك حيث توضع

(١) Jaspers, Von der Wahrheit. Munich; Pipea Verlag 1947.

(٢) Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Munich Piper Verlag, 1950.

المعرفة فى ضوء التفكير المتعالى ؛ إن ياسبرز يهاجم ذلك التهوين من شأن العقل الذى يبغى البعض من ورائه القضاء على العقل ؛ ولكنه يدافع عن العقل أيضاً ضد اليقينيات الآسنة الناجمة عن مجرد الفهم . ان العقل يبدو فى تفكيره شفافاً ومحوطا بالأسرار فى نفس الوقت . وقد خلق ليتخطى حدوده خلال المطالب الدقيقة التى يفرضها ، والتى تتضمن دقتها دون تراخ وبصفة دائمة ، التفكير المتعالى الذى لن يدركه العقل ألبتة ، والذى هو مع ذلك شرط لكل حقيقة .

ما هي الفلسفة؟ [1]

لم يتفق الناس على ماهية الفلسفة وقيمتها - فالبعض إما أن ينتظر منهـــا كشوفاً خارقة ، أو إذ يعتبرها تأملا فى غير ذى موضوع ينحيها جانباً غير مبال بهـا . والبعض إما أن يوقر فيها ذلك المجهود العنيف نحو الفهم الذى يقوم به رجال أفذاذ ، أو يزرى بها إذ لا يرى فيها إلا استبطاناً عنيداً سطحياً يقوم به بعض الحالمين . والبعض إما أن يرى أنها تتصل بكل انسان ، وأنها ينبغى أن تكون بسيطة ميسورة الفهم ، أو يعتقد أنها بلغت من الصعوبة حداً يجعل دراستها تبدو مهمة ميئوساً منها . والواقع أن المجال الذى تنطوى عليه كلمة « فلسفة » واسع إلى الحد الذى يتيح تفسير هذه التقديرات البالغة فى تناقضها .

إن كل من يعتقد فى العلم يرى أن الطامة فى الفلسفة هى فى أنها لا تمدنا بنتائج برهانية ، بمعرفة يمكن للمرء أن يمتلكها . فالعلوم قد اكتسبت معارف يقينية يلتزم بهـا الجميع ، والفلسفه لم تنجح فى الوصول إلى معارف مماثلة رغم الجهد الذى بذلته على مر آلاف السنين . وما تكاد معرفة تفرض ذاتها على كل إنسان لأسباب برهانية ، حتى تغدو فى الحال معرفة علمية ، وينقطع كونها فلسفة ، وتنتمى إلى مجال خاص من المعروف .

---

(١) Karl jaspers - Introqnction à le philosophie. Ch.I. pp. 1-13

والتفكير الفلسفى ، على خلاف العلوم ، لا يلوح أنه يتقدم . فنحن نعلم يقينا أكثر من « أبوقراط » ، ولكننا لا نستطيع أن نزعم قط أننا قد تخطينا «أفلاطون» . إن محصوله العلمى فقط كان أقل من محصولنا . فما كان بالنسبة اليه — ان شئنا الدقة — بحثاً فلسفيا ، قد تمكنا بالكاد أن ندركه .

أما أن الفلسفة فى جميع صورها يجب أن تتخلى ، على عكس العلوم، عن الإجماع ، فهذا ما يجب أن يظل قائماً فى صميم طبيعتها. فإن مايسعى الإنسان الى امتلاكه فيها ليس هو اليقين العلمى الذى هو واحد لكل عقل ، بل الأمر هنا فحص ناقد يساهم الإنسان فى نجاحه بجمع كيانه . والمعارف العلمية تختص بموضوعات خاصة، وليست ضرورية لكل كائن . وفى الفلسفة هنالك الكائن بجمع وجوده الذى يهم الإنسان من حيث هو ، فهو يمضى فيها من حقيقة إذ تتألق تمس الانسان مساً أعمق من أى معرفة علمية .

ومع ذلك فإن نضج فلسفة ما يظل مرتبطا بالعلوم ، فذلك النضج بشارة كل تقـدم علمى معاصر . بيد أن « لمعنى » الفلسفة أصلا آخر ، فهذا المعنى ينبثق ، قبل كل علم ، من ذلك النبع الذى يخرج منه الناس .

وتمثل هذه الفلسفة الخالية من العلم بعض خصائص بارزة :

١ — فى المجال الفلسفى يشعر كل إنسان تقريباً بأنه مختص. وفى العلم يقر المرء بأن الدراسة ، والتدريب ، والمنهج هى شروط

ضرورية للفهم ، بينما فى الفلسفة ، على العكس من هذا ، يدعى المرء المعرفة والقدرة على المشاركة فى النقاش دون أى إعداد . فالإنسان ينتمى إلى الطبيعة البشرية ، ولكل إنسان مصيره الخاص ، ولكل تجربته الذاتية ، وهذا يكفى كما يرى البعض .

ينبغى لنا أن نقر بأن القول بأن الفلسفة يجب أن تكون ميسرة لكل إنسان قول سليم . وأكثر طرق الفلسفة تعقيداً تلك الطرق التى يسلكها الفلاسفة المحترفون ، لا يكون لها معنى الا إذا انتهت الى الإلتصاق بكيان البشر وطبيعتهم . ويتحدد هذا الكيان بالطريقة التى يستوثق بها الأنسان من الوجود ، ومن ذاته فى هذا الوجود .

٢ — التأمل الفلسفى ينبغى أن ينبع فى كل وقت من المصدر الأصلى للأنا وينبغى أن ينهض به كل إنسان بنفسه .

٣ — وثمة دلالة رائعة على أن الكائن البشرى يجد فى ذاته منبع تأمله الفلسفى ، تتبدى تلك الدلالة فى الاسئلة التى يلقيها الأطفال. فكثيراً ما تطرق مسمعنا عبارات تخرج من أفواههم ، يجعلنا معناها ننفذ الى الأعماق الفلسفية . وهناك بضعة أمثلة على ذلك :

يقول أحد الأطفال متعجباً : أحاول دائما أن أفكر أننى شخص آخر ، ومع ذلك فأنا دائما أنا ، وبهذا يمس هذا الطفل ذلك الوتر الذى يؤلف مصدر كل يقين ، أعنى وعى الموجود متمثلا فى معرفة الذات . ويظل هذا الطفل مأخوذاً أمام لغز

« الأنا » ، ذلك اللغز الذى لا يتيح شىء ما حلّه . وعند هذا الحد يقف الطفل ويتساءل .

وطفل آخر كان ينصت لتلاوة من سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السماء والأرض ... » فتساءل فوراً : « ماذا يا ترى كان هنالك قبل البدء ... ؟ » . فهو يكتشف بذلك أن المسائل تفضى الواحدة منها إلى الأخرى إلى ما لا نهاية ، وأن العقل لا يرى حدا يحد أبحاثه ، وأن ليس هنالك فى نظره — نظر الطفل — إجابة مفيدة حقاً فى هذا الصدد .

وثمة صبية تتنزه فى غابة ، وعند مدخل بقعة خالية يقص عليها مرافقوها أقاصيص الجنيات التى ترقص فى هذه البقعة حين يبسط الليل أجنحته ، فتعترض قائلة : « ولكن مع ذلك فهذه الجنيات لا وجود لها ...! » . ومن ثم يحدثها مرافقوها عن أشياء واقعية فيوجهون نظرها إلى حركة الشمس ، ويناقشون معها مسألة ما إذا كانت الشمس هى التى تتحرك أم الأرض هى التى تدور ، ويقدمون لها الأسباب التى تحمل على الاعتقاد فى الشكل الكروى للأرض ، وفى حركتها الدائرية . وسرعان ما تعترض الفتاة ضاربة الأرض بقدمها فيبادرونها بالتساؤل : « وإذن فأنت لا تعتقدين فى الله إذ أنك لا ترينه بناظرك ؟ » فيبدو على الطفلة الارتباك ، ثم تعلن فى حزم : « إذا لم يكن الله موجوداً لما كان لنا نحن وجود بالتالى » لقد تملكتها الدهشة تجاه حقيقة العالم الواقعة ، فالعالم لم يوجد بذاته . وهى قد أدركت

الفرق القائم بين شيء هو جزء من العالم ومسألة تتعلق بالموجود ومكاننا من الكل .

وصبية أخرى فى طريقها لزيارة ، وهى تعتلى الدرج ، فهى تدرك أن كل شيء يتغير دون ما انقطاع ، وأن الأشياء تجرى وتمضى كما لو لم يكن لها وجود ... « ... ولكن مع ذلك ، لا بد أن هنالك شيئا ثابتاً ... أنا الآن أصعد هذا الدرج لكى أذهب إلى عمتى، وهذا ما أريد أن احتفظ به ... » . إن دهشتها وفزعها من التدفق الكلى ومن تغير الأشياء جميعا ، يجعلانها تبحث بأى ثمن عن مخرج من هذا المأزق .

وبجمع ملاحظات من هذا القبيل يستطيع الإنسان أن يكون فلسفة الطفولة . قد يزعم البعض أن الأطفال يرددون ما يسمعونه من أفواه أهلهم ومن غيرهم من الكبار ، وليس لهذا الاعتراض قيمة حين يكون الأمر متصلا بأفكار غاية فى الجد كتلك التى ألمعنا إليها . وقد يقول البعض كذلك إن هؤلاء الأطفال لا يمضون فى التأمل الفلسفى خطوة أبعد ، ومن ثم فليس فى مستطاعنا أن نجد عندهم إلا فعل الصدفة البحتة . بيد أنه لا يخفى أن فى هذا إغفالا للحقيقة التالية : وهى أن الأطفال كثيرا ما تكون لهم عبقرية يفتقدونها عندما يصبحون رشداً . فالأمر يمضى بنا كما لو كنا على مر السنين ندخل سجن التقاليد المتواترة والمعتقدات الجارية والأحكام المتغرضة والتكلف ، فنفتقد فى آن واحد تلقائية الطفل فى تقبله لكل ما تجلب له الحياة التى تتجدد كل لحظة بالنسبة له ،

فهو يحس ويرى ويستجوب ، وسرعان ما يفلت منه كل هذا فيهوى إلى هوة النسيان ما تكشف له فى لحظة ما : وسيندهش فيما بعد حين يروى له ما قاله وما كان يسأل عنه حين كان طفلا .

٤ — إن البحث الفلسفى المنبثق من الأصل لا يتبدى فقط عند الصغار ، بل يظهر أيضا عند المصابين بالأمراض العقلية . ويبدو فى بعض الأحيان — ويندر حدوث هذا — وكأنما يسقط عن أفواههم ، القيـــد الذى يكمها فنسمعهم حينئذ وهم يقولون الحقيقة .

وفى المرحلة التى يبدأ فيها ظهور الاضطرابات العقلية يحدث أن تظهر كشوف ميتا فيزيقية مذهلة . إلا أنها والحق يقال ليس لها من شكلها أو اللغة التى تعبر عنها ، ما يجعل لها معنى موضوعياً إذا نشرت كما هى ، اللهم إلا فى حالات استثنائية كحالة الشاعر « هولدرلن» Holderlin ،والرسام « ڤان جوج » Van Gogh. بيد أن الانسان حين يرقب عن كثب هذه الظواهر لا يسعه إلا أن يشعر بأن ثمة حجاباً يتمزق ، ذلك الحجاب الذى نواصل نحن وراءه حياتنا العادية . فكثير من الناس الأصحاء قد مارسوا التجربة التالية : فهم يستيقظون ولديهم إحساس بأنهم قد أدركوا فى نومهم معنى لأشياء غاية فى العمق ، وأن هذه الأشياء تفلت منهم فى اللحظة التى يكونون فيها فى تمـــام اليقظة مخلفة وراءها احساساً باستعصاء النفوذ إليها . والحكمة القائلة بأن « الحقيقة تخرج من أفواه الأطفال والمجانين » تخفى معنى عميقاً . ومع ذلك

فليس فى هذا تكمن الأصالة المبدعة التى ندين لها بالمذاهب الفلسفية العظيمة . فتلك الاصالة المبدعة هى ثمرة عدد قليل من العقول الجبارة ، ثمرة انتعاش فذ واستقلال لا مثيل له ينبعثان على مر آلاف السنين .

٥ — لا غنى للإنسان عن الفلسفة . فالفلسفة ماثلة دائماً وفى كل مكان ، فى صورة شعبية فى الأقوال المأثورة وفى صيغ الحكمة الجارية وفى الآراء المتواترة ، كما هو الشأن على سبيل المثال فى لغة أصحاب الموسوعات ، فى التصورات السياسية ، وخاصة — منذ بداية التاريخ — فى الأساطير . ولا يفلت الإنسان من الفلسفة والسؤال الوحيد الذى يواجهنا هو أن نعرف ما إذا كنا على وعى بالفلسفة ، ما اذا كانت خيراً أم شراً ، ما اذا كانت جلية واضحة أم مبهمة غامضة : إن كل من ينبذ الفلسفة يثبت بموقفه هذا ذاته — على غير وعى منه — وجودها .

* * *

فما هى تلك الفلسفة التى تشمل كل شىء ، والتى تتبدى فى صورة بالغة فى غرابتها ؟

إن كلمة فلسفة « فيلوسوفوس » Philosophos باليونانية ، تقابل كلمة سوفوس Sophos وهى تدل على من يحب الحكمة للتفرقة بينه وبين ذاك الذى يسمى عالماً لأنه يملك المعرفة . ولازال هذا المعنى قائماً إلى يومنا هذا : إن جوهر الفلسفة هو فى البحث عن الحقيقة لا فى امتلاكها ، وهى إذا تنكبت لمهمتها ، كما يحدث

فى كثير من الأحيان ، ولأدى بها الأمر إلى التهافت فى قطعية [1] ، « وجماحيقية » فى معرفة موضوعة فى صيغ ، نهائية كاملة ، تنتقل من واحـــد إلى آخر بالتعليم . إن الاشتغال بالفلسفة يقتضى المضى فى الطريق ، والأسئلة فى الفلسفة أشد أهمية من الإجابات عليها ؛ فكل إجابة تصبح بدورها سؤالا جديداً .

ومع ذلك فهذه الطريقة فى السـير ــ مصير الإنسان فى الزمان ــ لا تستبعد إمكان اشباع عميـق النهمنا المعرفة ، والوصول فى لحظات عايا الى نوع ما من استكمال العمـل الذى نهضنا به . ولكن هذا الاستكمال لا ينحصر البتة فى معرفة قابلة لأن توضع فى صيغ ؛ فى قضايا أو فى إقرار بعقائد دينية ؛ وإنما يتمثل فى الطريقة اتى يتحقق بها ، فى صدر التاريخ ، كيان الإنسان اذ ينكشف له الوجود ذاته . إن امتلاك هذه الحقيقة فى الحالة الواقعة الخاصة دائما ، والتى يجد الانسان نفسه قائما فيها ، ذلكم هو معنى المجهود الفلسفى .

لأن نسير فى الطريق وأن نشرع فى البحث ، أو أن نجد السلام ونحقق لحظة ممتازة ، ليس فى هذا تعريف للفلسفة . ان الفلسفة لا تحتل مكانها فى أعلى شىء آخر أو فى جانبه . إن الفلسفة لا يمكن أن تكون مشتقة من شىء آخر . إن كل فلسفة تعرف ذاتها بتحققها . أما ما تكون عليـه الفلسفة فهذا ما لا يسع المرء معرفته

---

(1) Dogmatisme .

الا بالتجربة ؛ هنالك يجد المرء أنها فى آن واحد تحقيق الفكر الحى ، والتأمل فى هذا الفكر، أو هى الفعل وتفسير الفعل . إن التجربة الشخصية وحدها هى التى تتيح للإنسان أن يدرك ما يمكن أن يجده فى العالم من فلسفة .

ان فى وسعنا أن نلجأ الى صيغ أخرى للتعبير عن معنى الفلسفة . ولكن ليس ثمة صيغة تستغرق هذا المعنى ، وليس ثمة صيغة يمكن أن تكون وحدها الصيغة المعبرة . ففى الزمن القديم ذهبوا إلى تعريف الفلسفة من حيث موضوعها فقالوا إنها معرفة الاشياء الإلهية والإنسانية ، أو معرفة الوجود من حيث هو موجود . وحين عرفوها من حيث هدفها وغايتها ذكروا أنها تعد الإنسان لاستقبال الموت ؛ وأنها الحصول على السعادة ؛ أو التشبه بالله عن طريق الفكر . وأخيراً حين عرفوها من حيث الموضوعات التى تحيط بها قالوا إنها معرفة المعارف ، وفن الفنون، وأنها العلم بصفة عامة ، لا يحدها هذا المجال الخاص أو ذاك .

واليوم ، اذا حاولنا أن نتحدث عن معنى الفلسفة ، فقد يكون فى وسعنا أن نلوذ بالصيغ التالية : ان الفلسفة ترمى الى ادراك الحقيقة الأصلية ؛ إلى الحصول على الحقيقة بالطريقة التى أسلك بها تجاه نفسى حين أفكر ، بسلوكى الباطنى ؛ بأن أفتح مغاليق وجودى فى أعماق « الشامل » [1] . أن أخاطر باتصال

(١) فكرة « الشامل » Das Umgreifende من الأفكار الرئيسية فى فلسفة كارل ياسبرز، وهو يعنى بها أن ثمة انشقاقاً مستمراً فى شخصيتنا بين الذات أى الأنا، والموضوع الذى نتأمل فيه. Subjekt-objekt Spaltung

إنسان بإنسان آخر ، بحقيقة أياً كانت ، فى معركة ودية ، أن أحفظ يقظة عقلى فى صبر ودون ما كلل ؛ حتى أمام أغرب موجود يستغلق على ويتأبىَّ .

إن الفلسفة تحملنا الى المركز الذى يغدو فيه الإنسان نفسه مندمجا فى الواقع .

* * *

إن الفلسفة ، كما رأينا ، يمكن أن تصل الى كل إنسان ، حتى الطفل ، فى صورة بعض خواطر بسيطة فعالة . فتصبح الفلسفة مهمة لا نهاية لها ؛ تتجدد دون ما انقطاع ؛ وتتحقق دائماً فى صورة حية حاضرة . هكذا بدت الفلسفة فى أعمال كبار الفلاسفة ؛ وكان لها صداها فى أعمال صغارهم . وطالما كان هنالك أناس ، فلن تخمد جذوة الوعى بهذه المهمة فى أية صورة من صورها .

وأننا لا نكاد نتأمل فى فكرة أو خطرة أو عاطفة؛ فى شىء ذاتى على الحقيقة حتى ينقلب فى عين اللحظة التى نتأمل فيها إلى موضوع . وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نفكر فى أنفسنا وإنما نفكر فيه وما نتحدث عنه هو موضوع ، هو شىء آخر غير أنفسنا . و« الشامل» هو الذى يجمع الذات والموضوع فى أعماق الشخصية ، ولكنه يظل غامضا دائماً لا نستطيع أن نصل إليه بوعينا ، وتتبدى آثاره عند التأمل فى موضوعات واضحة فى وعينا . « الشامل » هو تلك الوحدة الجامعة التى تظل دائما وراء وعينا وتنقذنا من الشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية .

أنظر ص ٣١ – ٤٦ من Karl Jaspers : Introduction à la Philosophie. Ch III. L'Englobant. Paris 1954.

(المترجم)

وليست الفلسفة اليوم فحسب هدفاً لحملات المتزمتين . فقد نبذت الفلسفة من قبل نبذا تاماً على أنها دراسة سطحية ضارة . فما هو جدواها ؟ إن الفلسفة لا تصمد أمام القلق

لقد نبذ الفكر الكنسى المستبد الفلسفة على زعم أنهما تبعدنا عن الله ؛ وأنها تغوى النفس وتربطها بالحياة الدنيا ؛ وأنها تفسدها وتشغلها بالتوافه . ولقد أخذ الفكر الدكتاتورى على الفلاسفة أنهم يحصرون أنفسهم فى مجال تفسير العالم تفسيرات متباينة بينما المطلوب منهم تعديله . وكلا الفكر الكنسى والدكتاتورى يرى فى الفلسفة خطراً : فهى تقوض النظام ؛ وتحفز الفكر الى الاستقلال ؛ ومن ثم الى الاستنكار والثورة ؛ وهى تضلل الانسان بصرفه عن مهمته الحقيقية . هاتان القوتان(٥) معاً ؛ قوة تجذب الى عالم آخر تضيئه أنوار إلهية ؛ وقوة دنيوية لا دينية تطالب بالسلطة كلها ؛ ترغبان فى اطفاء شعلة الفلسفة .

أضف الى ذلك ما تفرضه الحياة الجارية والإدراك السليم من جرى وراء المنفعة ، تلك المنفعة التى تقف الفلسفة عاجزة أمامها . فها كم «طاليس» ؛ وهو يعد أقدم فلاسفة اليونان ، قد تعرض لسخرية خادمته إذ رأته يهوى فى بئر بينما كان يتطلع الى السماء

---

(١) يقصد (ياسبرز) بهذا سلطة رجال الدين المتزمتين المستغلقين وسلطة الدكتاتورية الغاشمة ، وهو يلمح بذلك إلى النازية فى ألمانيا ، وقد كان (ياسبرز) من ألد أعداء ذلك العهد المظلم الذى خنق حرية الفكر وأهدر كرامة الفرد .
(المترجم)

وقد انتثرت فى أرجائها النجوم . لِمَ كان يبحث عن شيء بعيد كل البعد ، مع أنه يتعثر فيما هو ماثل مباشرة أمامه ؟

ينبغي للفلسفة اذن أن تبرر وجودها . وهذا على الدقة أمر مستحيل . فليس فى وسع الفلسفة أن تذكر لنا ، تبريراً لوجودها ، نوعا من أنواع الفائدة العملية يجعل لها حق الوجود ، ليس فى وسع الفلسفة إلا أن تلوذ بالقوى التى تدفع كل إنسان إلى التفاسف . إن الفلسفة تعلم أنها تدافع عن قضية منزهة عن الغرض ، قضية زاهدة فى كل حساب لكسب أو خسران فى هذا العالم وأنها لا تعنى الا بالإنسان من حيث هو ؛ وهى أيضا تظل موجودة طالما كان هنالك أناسى . إن أعداء الفلسفة أنفسهم لا يمكنهم أن يمتنعوا عن اعطاء معنى للقوى التى يواجهونها بها ؛ وينتجون من ثم مذاهب عقلية مرتبطة بغاية ؛ بترياق بديل للفلسفة تحدده بوجه خاص النتيجة التى يرمون اليها .

مثل هذه المذاهب الماركسية والفاشية . هذه المذاهب العقلية تشهد هى أيضا بطابع الفلسفة الذى لا مفر منه . فالفلسفة هنالك دائماً .

ليس فى وسع الفلسفة أن تقاتل ؛ وليس فى وسعها أن تبرهن على وجودها ؛ ولكن فى وسعها فحسب أن تنتشر فتنتقل من ذهن الى آخر . وهى لا تقاوم اذا نبذت . وهى لا تنتصر اذا ما أصغى الإنسان إليها . فهى تعيش فى تلك المنطقة التى يشترك فيها الجميع .

فى أعماق الإنسانية ، لكى تربط بين كل فرد وسائر أفراد البشر.

إن فلسفة ذات أسلوب عظيم تمثل اتساقا مذهبياً توجد منذ ألفى وخمسمائة عام فى الغرب وفى الشرق، فى الصين وفى الهند، انها تراث عظيم يتمثل أمامنا . وإن تعدد المجهودات الفلسفية ، وما فيها من تناقض وادعاء ، وهى أمور ملازمة للفلسفة ، لا تمنع على الحقيقة من أن يكون هنالك فى الصميم شىء واحد ، شىء لا يملكه أحد وتدور حوله فى كل زمان جميع الابحاث الجادة : أعنى الفلسفة الواحدة الخالدة Philosophia Perennis. الى هذه الدعامة التاريخية لفكرنا نيمم وجوهنا إذ تحدونا الرغبة فى أن يكون تأملنا أوضح ما يمكن وأن ندرك الجوهرى .

أصول الفلسفة (١)

لألفى وخمسمائة سنة خلت بدأ تاريخ الفلسفة فى صورة مجهود للتفكير المنهجى ، وكان التفكير قبل ذلك بزمن طويل تفكيرا أسطوريا .

ولكن البداية شيء آخر غير الأصل: فالبداية تاريخية ،وهى تزود الخلف بقدر عظيم من العناصر توصل إليها السلف بما بذلوه من جهد عقلى . بينما الأصل هو الينبوع الذى تنبثق منه على الدوام الدَّفْعة إلى التفلسف . وبفضل هذه الدفعة وحدها تغدو الفلسفة المعاصرة أمراً جوهريا ، وبفضل هذه الدفعة عينها نستطيع أن نفهم فلسفة الماضى .

هذا العنصر الأصيل متعدد الجوانب . فالدهشة تستتبع التساؤل والمعرفة . والشك بصدد ما يعتقد الإنسان أنه يعرفه يستتبع الفحص واليقين البين.واضطراب الإنسان والشعور الذى يخامره بأنه مفقود هالك يقوده إلى التساؤل عن ذاته :

---

(١) راجع Karl Jaspers ; Introduction à la Philosophie (Traduit de L'allemaand par Jeanne Hersch) Paris, 1954. Ch. II p. 15—29.

فلنبدأ إذن بتحديد هذه العوامل الثلاث تحديداً دقيقاً .

١ — ذكر أفلاطون أن أصل الفلسفة هو الدهشة . فعيننا تجعلنا نشارك فى مشهد النجوم والشمس وجرم السماء . هذا المشهد « يفضى بنا إلى دراسة العالم قاطبة . ومن هنا تنشأ الفلسفة بالنسبة إلينا ، وهى أسمى الميزات التى خصَّت الآلهة بها بنى الإنسان الذين حق عليهم الفناء » . ويذكر أرسطو « أن التعجب هو الذى دفع الناس إلى التفلسف : فهم يدهشون بادىء ذى بدء من الأشياء الغريبة التى يصادفونها ، ثم يذهبون رويداً رويداً إلى ما هو أبعد من ذلك ، ويلقون على أنفسهم أسئلة تتصل بوجوه القمر وبحركة الشمس والنجوم ؛ وأخيراً مولد العالم كله » .

إن الاندهاش يدفع الإنسان إلى المعرفة . فحين أندهش ، معنى هذا أننى أشعر بجهلى . فأنا أبحث عن المعرفة ولكن لكى أعرف فحسب « لا لكى أرضى حاجة مألوفة » .

فالتفلسف معناه التيقظ للإفلات من روابط الضرورة الحيوية وتتم هذه اليقظة حين نلقى نظرة منزّهة من كل غرض على الأشياء ، على السماء وعلى الأرض ؛ حين نتساءل « ما هذا . . . ومن أين أتى هذا كله . . . ؟ » والانسان لا ينتظر أن يجلب له الجواب على هذه الاسئلة منفعة عملية ما ، ولكن أن تأتى هذه الإجابات مشبعة لرغبته فى المعرفة .

٢ — وحالما تهدأ دهشتى ويكف تعجُّبى بفضل معرفة الواقع ،

حينئذ يثور الشك . فالحق ان المعارف قد اجتمعت , ولكنها ماتكاد تجتمع حتى ينهض الانسان لفحصها فحصاً نقديا ينتفى معه اليقين فى أى شىء . فالادراكات الحسية مشروطة بأعضاء حسنا ، وهى تخدعنا ، هى على أية حال لاتلتقى مع ماهو موجود بالذات خارجنا مستقلاً عن الإدراك الذى لدينا عنه . وصور تفكيرنا تنتمى إلى عقلنا البشرى ، وهى تمتزج فى متناقضات لا حل لها . ففى كل مكان تتعارض تأكيدات مع تأكيدات أخرى . فإذا رغبت فى التفلسف تملكنى الشك فحاولت أن أمضى معه الى نهاية الشوط . وإذ أفعل يكون فى مقدورى إما أن أنساق وراء شهوة الإنكار — ذلك لأن الشك ، دون أن يتيح لى التقدم خطوة الى أمام ، يغدو معه كل شىء معدوم القيمة — أو أبحث عن يقين يفلت بى من قبضة الشك ، ويصمد أمام كل فحص نقدى صادق .

وعبارة ديكارت المشهورة « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » بدت له لاتقبل الشك فى اللحظة التى كان يشك فيها فى كل ماعداها . ذلك أننى حتى ولو كنت ، على غير إدراك منى ، أضل ضلالاً تاماً فى كل ما أعتقد معرفته ، فليس من الممكن أن أضل أيضاً فى واقعة وجودى رغم كل هذا ، فى اللحظة عينها التى أقع فيها فى الضلال .

وإذ يغدو الشك منهجياً يستتبع فحصاً نقدياً لكل معرفة ، ومن هنا نخلص بأنه ليس ثمة فلسفة حقيقية دون أن يكون

هنالك شك فى الأصل . ولكن الشيء المقرر الحاسم هو ان نرى كيف وأين يتيح لنا الشك ذاته أن نظفر بدعامة ليقين .

٣ — حين أستغرق فى معرفة الموضوعات القائمة فى العالم ، وفى بسط رداء الشك الذى ينبغى أن يهدينى إلى اليقين ، فإننى أُشغل حينئذ بالأشياء ، ولا أفكر فى نفسى ، فى غاياتى ، فى سعادتى ، وفى خلاصى . بل على العكس ، أكون مسروراً إذ أنسى نفسى حين أكتسب هذه المعارف الجديدة .

ويتغير وجه الأمر حين أشعر بنفسى فى حالتى .

قال « إبكتيت » الرواقى « إن أصل الفلسفة هو التجربة التى نتمرس فيها بضعفنا وعجزنا » . فكيف أتخلص من هذا الموقف وأنا على هذا العجز ؟ يجيب « إبكتيت » على هذا بالإجابة التالية : ينبغى لى أن أعتبر أن كل ما لا يدخل فى مقدورى ، بماله من ضرورة خاصة ، فهو أمر لا يعنينى . بينما على من جهة أخرى أن أسوق بالفكر كل ما هو وقف على ، وبخاصة إطار أفكارى ومضمونها ، أسوقها إلى الوضوح والحرية .

* * *

فلنتأمل بعض الشيء فى حالنا نحن البشر . فنحن نجد أنفسنا دائماً فى ملابسات محددة . وتتغير الملابسات وتتاح الفرص . وحين تفوتنا لا تعود إلينا من جديد . وفى وسعى أنا نفسى أن أعمل على تغيير ملابسة من الملابسات . بيد أن ثمة ملابسات

تظل كما هى فى جوهرها مهما تبدل ظاهرها المؤقت ، ولو استخفى ما لها من قوة كاملة وراء ستار : فقد حق على الموت ، وفرض على أن أتألم وأن أناضل ، وكتب على الخضوع للصدفة ، فأنا أجد نفسى دائما واقعاً لا محالة فى شباك من الإثم . هذه الملابسات الأساسية التى تنطوى عليها حياتنا نسميها ملابسات نهائية [1] . معنى هذا أننا لا نستطيع ان نتخطاها ولا طاقة لنا بتعديلها . وإن وعينا بهذه الملابسات معناه اننا نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة . ففى الحياة الجارية كثيراً ما نزوى أمام هذه الملابسات ، وكثيراً ما نغلق دونها أعيننا ونعيش وكأن لم يكن لها وجود . فنحن ننسى أننا سنموت حتماً ، وننسى أننا مذنبون ، وأننا تحت رحمة صدفة من الصدف . ومن تلك اللحظة لا يكون لنا اهتمام إلا بالملابسات الواقعية التى نوجهها إلى مصلحتنا ، ونضع خطط العمل فى عالمنا لنواجهها ، مدفوعين فى ذلك بمنافعنا الحيوية . وليس الأمر كذلك فيما يتصل بالملابسات النهائية ، فنحن نعمل على إخفائها عن أنفسنا أو ـ إذا رأيناها بوضوح ـ نواجهها باليأس أو نتماسك أمامها بضرب من ضروب التماسك : فنصبح نحن أنفسنا نتيجة تحول تام فى وعينا بالوجود .

---

(١) Situations - Limites أى ملابسات قاطعة لانقض فيها ولا إبرام « المترجم »

ويمكننا أيضا أن نزوّد أنفسنا بفكرة أوضح عن حالتنا كبشر بطريق مختلف ، وذلك بأن نعتبر من المستحيل أن نعتمد على شيء أياً كان فى العالم . فحين نكف عن إلقاء الأسئلة على أنفسنا يلوح لنا العالم وكأنه الوجود بالذات . وفى غمرة السعادة ننعم بقوتنا ، وتكون لنا ثقة ليست وليدة تفكير ، ولا نعرف شيئاً آخر إلا حاضرنا . وفى الألم ، والضعف ، والعجز ، يدركنا اليأس . وحين نجتاز هذا اليأس ونتخطاه ننسى من جديد أنفسنا وننساق إلى اللذة .

بأمثال هذه التجارب يتثقف الإنسان ؛ فهو يبحث ، تحت وطأة التهديد ، عن الأمن . فبالتحكم فى الطبيعة ، وبقيام مجتمع منظم من الناس ، يضمن الإنسان الحياة .

والإنسان يستولى على الطبيعة لكى يسخرها فى خدمته ، والمعرفة والصناعة يتيحان له الاعتماد على الطبيعة .

بيد أنه حتى إذا تحقق للإنسان أن يسود الطبيعة ، فان استحالة التنبؤ تظل رابضة أمامه ، يصاحبها تهديد متصل ، وأخيراً فشل على طول الخط . إن قانون العمل الصارم ، والشيخوخه والمرض والموت لا يمكن أن تمحى جميعاً . وحين تمنحنا الطبيعة بعض الأمن حين نتحكم فيها ، فليس فى هذا إلا واقعة واحدة عزلاء فى خضم شامل من الافتقار إلى الأمن .

وينظم الأنسان صفوفه فى الجماعة لكى يحصر قتالا لا نهاية له يشتبك فيه الناس جميعاً ، ولكى يضع حداً لهذا القتال ، وهو يسعى للحصول على أمنه فى المعونة المتبادلة .

ولكن هنا أيضا يقف لنا حد بالمرصاد . فليس فى وسع العدالة والحرية أن تنشرا ألويتهما داخل الدول إلا إذا كان كل مواطن يتبع فى سلوكه مع غيره من المواطنين ما يقضى به التضامن المطلق . فى هذه الحالة وحدها يقف جميع المواطنين وقفة رجل واحد ، فى وجه ظلم يقع على فرد منهم . بيد أن الأمر لم يكن على هذا النسق البتة . فهذا التضامن الذى يجعل الرجال يلتفون حول واحد منهم فى أعصب اللحظات ، وفى لحظة العجز ، هذا التضامن لم يكن له وجود بتاتاً إلا فى دائرة محدودة جدا ، وعند بضعة أفراد منعزلين . فليس ثمة دولة ، ليس ثمة كنيسة ، وليس ثمة مجتمع يكفل حمايه مطلقة . ونحن ننعم بهذا الوهم الجميل فى أوقات السلم حيث يظل الحد القاطع محجوباً .

هذا العالم المخيب للظن فيه مع ذلك ما يعوّض ؛ ففى هذا العالم يوجد ما يستحق الإيمان به ، يوجد ما يجذب الثقة . هنالك الأرض التى تحملنا : وطناً وبيئة ، آباء وأجداداً ، إخوة وأخوات وأصدقاء . . . وهنالك الزوجة . هنالك تلك الدعامة التى يوجدها العرف على مر التاريخ : أعنى اللغة القومية والإيمان وتراث المفكرين والشعراء والفنانين . بيد أن جماع هذا العرف

لا يمدنا بملاذ حصين ، وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نعتمد عليه اعتمادا مطلقاً . إذ أن هذا العرف كما نصل إليه إن هو بكليته إلا ثمرة عمل الإنسان فالله لا وجود له فى أى مكان من العالم . وعلى ذلك فكل عرف يظل فى الوقت عينه تساؤلا . والإنسان إذ يركز عينيه على هذا العرف ، ينبغى له أن يجد ، دون ما توقف ، فى معين ذاته ، اليقين والوجود والقوة التى يمكن أن يعتمد عليها . ثمة نذير يشير به إلينا إصبع آمر : لا يستطيع الإنسان أن يعوّل على ما هو قائم فى العالم ، فمن المحرم علينا أن نقنع بذلك . وهذا الإصبع السبابة يشير علينا بشىء آخر .

* * *

والملابسات النهائية ـ الموت الصدفة ، الذنب ، إستحالة التعويل على العالم ـ تكشف لى عن فشلى . فماذا يسعنى عمله إزاء هذا الفشل المطلق الذى لا أستطيع أن أنكر فى أمانة مايقوم عليه من بيّنات ؟

تنصح الرواقية الإنسان بأن ينسحب إلى نطاق حريته الخاصة ، وهى حرية تفكيره المستقل ، وليس فى هذا غناء ؛ إن الرواقية تضل السبيل ، إذ أنها لم تر عجز الانسان فى صميمه . فهى لم تر أن التفكير ذاته معتمد على غيره ، إذ أنه فى ذاته خاو مضطر إلى الإستعانة بما يعطى له ؛ وهى لم تر أيضا أن

الجنون يظل ممكناً . وهى تتخلى عنا متجهة إلى قنوط فكرى لا استقلال له لافتقاره إلى المضمون . فهى تدعنا بلا أمل لأنها تنحى جانبا كل محاولة لانتصارنا انتصاراً باطنياً نصل إليه وصولاً تلقائياً ، وكل ثروة تأتى الينا من هبة الذات الى الذات ، تلك الهبة التى يحققها الحب ، وكل ترقب وكل أمل أمام الممكن .

بيد أن ما ترمى اليه الرواقية هو الفلسفة فى أدق معنى لها . فالإنسان الذى تمرس بالتجربة الأصلية للملابسات النهائية ، مدفوع فى أعماق نفسه الى البحث فى ثنايا الفشل عن طريق الوجود . والطريقة التى يتمرّس فيها بتجربة الفشل هذه تغدو حاسمة بالنسبة اليه . وقد يظل الفشل محجوباً عنه وينتهى بمحقه فى الواقع فقط . والإنسان يستطيع على عكس هذا أن يتأمل فى الفشل مواجها إياه ، ويبقيه حاضراً فى ذهنه على أنه الحد الدائم لحياته . ويمكنه أن يستعين عليه ويعمل على توهينه بحلول خياله . أو ، على عكس هذا ، يمكن أن يتقبله بإخلاص معتصما بالصمت إزاء مالا يمكن تفسيره . والطريقة التى يتبعها الإنسان فى تجربة الفشل تحدد ماسيصير اليه .

وفى الملابسات النهائية يلتقى المرء بالعدم أو يستشعر الإنسان ـ بالرغم من واقع العالم المتغير ، وفوق هذا الواقع ـ ماهو على الحقيقة . واليأس ذاته من حيث أنه يمكن أن ينشأ فى العالم ، يدلنا على ما هو موجود فيما بعد العالم .

وبعبارة أخرى ، إن الإنسان يبغى الخلاص . وتمنحه الخلاص الأديان الكبيرة العالمية ، ودلالتها المميزة لها هى أنها تزود الإنسان بضمان موضوعى لحتمية الخلاص وواقعه . وطريق هذه الأديان ، هو الطريق الذى يتم فيه الفعل الفردى ، فعل الاعتناق ، وهذا ما لا تستطيع الفلسفة أن تقوم به . ومع ذلك فى التفلسف أنتصار دائم على العالم ، والتفلسف بذلك هو شىء مماثل للخلاص .

* * *

ولنوجز ما فصلنا فنقول ، إن أصل البحث الفلسفى قائم فى الدهشة والشك وفى شعور الإنسان بأنه مفقود . وفى كل حالة يبدأ البحث الفلسفى باضطراب يستولى على الإنسان ويولد فيه الحاجة إلى تحديد هدف له .

إن الدهشة هى التى دفعت أفلاطون وأرسطو إلى البحث عن جوهر الوجود . وقد بحث ديكارت من خلال الأشياء المفتقرة إلى التحدد واليقين ، عن اليقين الذى لا شك فيه . وقد بحث الرواقيون فى آلام الحياة عن راحة النفس وسلامها .

كل محاولة من هذه المحاولات لها حقيقتها من خلال ثوب التاريخ الذى يختلف كل مرة بأختلاف تصوراتنا ولغتنا . ونحن إذ نتمثل هذة المحاولات فى ثنايا التاريخ ، ننفذ إلى الأصول التى ما برحت حاضرة فينا .

هذه المحاولات تبحث عن دعامة راسخة ، عن أعماق الوجود والسرمدية .

ولكن قد لا يكون من بين هذه الأصول واحد يبدو لنا أصلها ، وأشدها تحرراً من كل شرط . وحين يتكشف الوجود مثيراً دهشتنا فإننا نتنفس الصعداء ؛ بيد أننا حاولنا أن ننزوى عن الناس وأن نلوذ بسحر الميتافيزيقا . إن اليقين الذى لا نزاع فيه لا يسود إلا حين نبحث عن التوجيه فى العالم بعون المعرفة العلمية . ان موقف النفس الذى لا يتزعزع فى الرواقية ليس له الاقيمة عارضة ، حين يكون علينا أن نجوز الألم ، وننجو من هلاك من محقق ، ولكنه يظل فى ذاته محروماً من الجوهر ومن الحياة .

هذه الدوافع الثلاث التى تعمل عملها فينا . أعنى الدهشة والمعرفة ، والشك واليقين ، وحالة الانسان المفقود فى العالم والذى يغدو هو نفسه — لا تستغرق الأسباب التى تدعونا فى أيامنا هذه الى التفلسف .

فى عصرنا هذا الذى انثلمت فيه ثغرة عميقة فى مجرى التاريخ ، فى هذا الزمن الذى يحدث فيه انهيار لم يسبق له مثيل ، والذى نرى أن الفرص فيه يكتنفها الغموض فلا نكاد نشعر بها ، نجد أن الدوافع الثلاث التى ألمعنا اليها تظل صالحة ولكنها لا تكفى . فقيمتها مشروطة وهى تعتمد على اتصال الناس وتجاوبهم فيما بينهم .

فإلى يومنا هذا نلاحظ فى التاريخ روابط لا نزاع عليها تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فى جماعات يمكن أن نحلها ثقتنا ، ومؤسسات وروح مشترك . بيد أن الإنسان المنعزل لا يزالا مبقياً على عزلته .

واليوم إذا بدت ظواهر التدهور ، فهى تتمثل بوجه خاص فى أن الناس الذين يزداد عددهم يوماً عن يوم قد كفّوا عن أن يفهم بعضهم البعض الآخر . فهم يلتمون ويفترقون ، فى لا مبالاة ، فلم يعد من ثم اخـــلاص ولم تعد هنالك جماعة راسخة تستأهل الثقة .

ان الحالة البشرية بوجه عام كما وجدت فى كل زمان ، تحمل فى نظرنا اليوم أهمية حاسمة : ففى استطاعتى أن أتفق مع غيرى على الحقيقة ، ومع ذلك فأنا لا أستطيع ، اذ يصطدم ايمانى بإيمان مختلف ، ويحدث هذا بالضبط مع ثقتى بنفسى . وعلى ذلك يلوح لى أننا مسوقون فى مكان ما الى المعركة دون أمل فى الوحدة ، ومخرجنا الوحيد الإذعان أو الفناء . فالتميّع والسلبية المتبديان فى أولئك الذين لا عقيدة لهم يعتقدون فيها ، يجعلانهم يتحدون اتحاداً أعمى أو يقنعون بتحد عنيد .

ليس كل هذا شيئاً ثانويا ، وليس خلواً من الأهمية . قد يكون ذلك ثانوياً ، لو كان لى ، لذاتى فى عزلتى حقيقة تكفينى . انا لألم الذى أعانيه حين أجد أن المشاركة مع الغير مشاركة ناقصة ،

والرضا الفذ الذى تحققه لى مشاركة صادقة ، لا يكون لى فى هذا نصيب على هذا النحو فى الميدان الفلسفى ، إذا كنت فى عزلتى المطلقة واثقا من الحقيقة . ولكن لا وجود لى إلا مع الغير ، فأنا وحدى لا شىء .

إن المشاركة التى لا تتم فحسب بين عقل وآخر ، وبين فكر وآخر وإنما تتم أيضاً بين وجود ووجود ، هذه المشاركة لا تنتفع بجميع المضمونات والقيم الموضوعية (اللاشخصية) إلا من حيث أنها وسائط . وعلى ذلك فالتبرير على أشكاله والهجوم على ألوانه لا تعدو أن تكون وسائل لا للظفر بالسلطة ، بل لكى يقترب الواحد منا من الآخر . إن كلاً منا يدير المعركة بحبٍّ أخوى يكنّه لخصمه وكل منا يوجه إلى الآخر كل ما لديه من أسلحة .

إن يقين الموجود الصادق لا قوام له إلا فى هذه المشاركة حيث تواجه حرية حرية أخرى ، وتتعارضان بغض النظر عما هنالك من وحدة تجمعهما . وعلى ذلك فكل صلاتنا بأقراننا ليست إلا طرقاً للتقرب بيننا وبينهم . ففى اللحظة الحاسمة ، واستجابة لضرورة تمثُل لنا ولهم يلقى كل منا على الآخر الأسئلة الجوهرية . إلا أن المشاركة تمثل حقيقة أخرى ، ففى المشاركة وحدها أكون ما أنا عليه . وبدلاً من أن أقنع بأن أعيش ، أحقق حياتى تحقيقاً مليّاً .

إن الموقف الجوهرى الذى أعرضه هنا عرضاً عقلياً ، ينبع من الألم الذى يثيره الافتقار إلى المشاركة . من الحاجة إلى مشاركة دقيقة ومن إمكانية معركة أخوية تجمع بين موجود حر وموجود آخر حر فى وحدة غاية فى العمق .

وهذا الحافز الذى يحفزنا إلى التفلسف يأتى الينا من دوافع ثلاث تحدثنا عنها من قبل . وقيمة هذه الدوافع مرهونة بما تعنيه إزاء تلك المشاركة بين إنسان وآخر . وعلينا أن نرى ما اذا كانت هذه الدوافع تحبذ تلك المشاركة أو تقف عقبة فى سبيلها .

وعلى ذلك فأصل الفلسفة قائم فى ملكة الاندهاش والشك والقيام بتجربة الملابسات النهائية . ولكنه يتمثل فى نهايه الأمر فى شيء ينطوى على هذا كله أعنى به ارادة المشاركة مشاركة صادقة . ويمكننا من البداية أن نرى أصل الفلسفة فى الحقيقة القائلة بأن كل فلسفة تنزع الى أن تفصح عن ذاتها وتشيع وتحاول أن تجعل الناس يفهمونها . ان جوهر الفلسفة ذاته هو فى أن تكون شائعة وذلكم طابع لا ينفك عنها .

ففى المشاركة وحدها يدرك الإنسان الهدف من الفلسفة ، ذلك الهدف الذى يتمثل فيه فى نهاية الأمر معنى الأهداف الأخرى جميعا : معرفة الوجود ، واستيضاح الحب والعثور على كمال الاستقرار والسلام .

الحرية والسلطة [1]

في القرن التاسع عشر انتهى الكفاح في أوربا ضد السلطات التي يرجع عهدها الى العصور الوسطى بمنح كل فرد قدراً من الحرية ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ .

ونجم عن ذلك فيما يظهر أن كثيرين من الناس لم يدركوا ما يصنعون بالحرية التي ظفروا بها . فهل كان ما وجدوه هو الحرية الصحيحة ؟ يبدو أن معنى هذه الهبة الثمينة قد ضاع في اجزاء عديدة من أوربا ، كأن ما تكبدته الأجيال السابقة ثمناً لانتصار الحرية قد ألقي به في زاوية من النسيان . والحرية قد انحرفت وصارت أقرب الى الهوى والتحكم . وإذن فلم يعد هنالك موجب لأن نتساءل عن الكيفية التي نقود بها الكفاح ضد السلطة ، وإنما الذي يجب أن نتساءل عنه هو كيفية الاهتداء الى مصدر سلطة صحيحة فعالة .

---

(1)Diogenes . An International Review of Philosophy and Humanistic Studies N.I. 1953

والترجمة العربية : ديوجين مصباح الفكر .

العدد الأول . القاهرة ١٩٥٦ ص ٢٩ — ٤٦

ولـكن إرجاع سلطة مفقودة هو أشبه بإنشاء مناظر للمسرح لا يعتقد أحد بصدقها . وقد أدت هذه الظروف إلى وقوع حادث شنيع ، إذ أخذ بعض الرجال والأحزاب على عاتقهم فى بعض الدول الأوربية إنهاء فوضى العصر باقامة حكومة ذات سلطة جامعة Totalitaire فهدموا المنظر المسرحى وبنوا سلطتهم الجديدة على أساس من الطغيان الغاشم الذى نفذ إلى كل بيت وكل ركن وامتد نفوذه حتى إلى الحياة الروحية فأصابها بالشلل . كما أنهم نفذوا دون تردد أو مبالاة خطة شاملة لإعادة تنظيم المجتمع من جديد . وأعلنوا أن هذا الطغيان هو الحرية التى ظفروا بها أخيراً للمجتمع . وهكذا حل الإرهاب محل السلطة .

وفى غمرة الحدث الجديد ذهلت الجموع فلم تدرك أنها فقدت بهذه الضربة المفاجئة حريتها فقداناً تاما ، وبدا أمراً طبيعياً لهذه الجموع — نظراً لضعف إيمانها ولحاجتها الملحة لإنسان تؤلهه وتطيعه — أن تلقى بنفسها فى أحضان العبودية ظنا منها أن هذا هو التحرر . فعاشت غافلة سعيدة بطاعتها العمياء ، بل انغمست أيضاً فى شهوة العنف الذى مارسته إما مكتوية به أو معذبة به الغير .

ولقد كان فقدان الحرية والسلطة الحقيقيتين مقتصراً على مناطق لما تزل محدودة ، إلا أنه غدا اليوم مشكلة يجب علينا

جميعا مواجهتها . لقد شعرت البلايين من الناس على سطح الأرض بارتفاع شأنهم وتزايد أهميتهم ، فكان لزاما على المستقبل أن يواجه ذلك السؤال الجوهرى وهو : كيف يمكن إنقاذ الحرية ؟ أما اليوم فيجب وضع هذا السؤال فى الصيغة التالية : كيف يمكن حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية ؟

فبينما كان الناس يطالبون فى الأزمنة السابقة بحقهم فى الحرية ضد سلطة غاشمة نجد المسئولين اليوم يتوسلون بالسلطة ضد سوء استعمال الحرية . فلم يعودوا يتحدثون عن السلطة والحرية بنفس الاعتداد الذى كان شأنهم فيما مضى ، وإنما صاروا يذكرونها وهم قلقون . ومن أجل ذلك نهتم نحن بالكشف عن المعنى المحدد للعلاقة بين السلطة والحرية .

ولكننا نعلم مقدار العبث فى الاكتفاء بإقامة معدات المسرح وحدها بينما تعوزنا التمثيلية ، فما الذى فى وسعنا عمله ؟

وموضوع مقالنا تفسير العلاقة بين السلطة والحرية من وجهة النظر الفلسفية . وسنتمكن عندما تتضح لنا المشكلة من إدراك المعنى الحقيقى لهذا السؤال الماثل امامنا : ما الذى فى وسعنا عمله ؟

لقد جرت العادة بتحليل معانى الحرية والسلطة من وجهتى النظر الاجتماعية والنفسانية . فمثلا نجد ماكس فيبر (Max Weber) يتكلم عن ثلاثة انواع من السلطة : السلطة القانونية ، وهى تستند استنادا عقليا إلى الاعتقاد بشرعية النظام القائم . والسلطة

التقليدية ، وهى تعتمد على الإيمان بقداسة التقاليد التى مابرحت صالحة . والسلطة الموهوبة ، وهى تقوم على الإيمان بفرد معين لما يمتاز به عن غيره من قداسة وبطولة وخلق . ففى ظل النظام القانونى غير الشخصى يتولى السلطة العليا من يحدده الترتيب التصاعدى للوظائف . وفى النظام التقليدى نرى أن التقاليد هى التى تفرض الحاكم الذى يمثلها . وفى السلطة الموهوبة يدين الجميع بالولاء لزعيم واحد لأن مايعرضه ويفرضه عليهم يأمر بالموافقة والرضاء .

ويفسر سباستيان فرانك (Sebastian Franck) من وجهة النظر فى علم النفس السبب الذى من أجله « يطالب العالم بالبابوية » . ومثل هذه النظم توجد فى شتى الصور وجميع العصور ، يقيمها رجال تحفزهم الرغبة فى الخضوع والتزام الطاعة لسلطة واحدة وذلك لتقبلهم للقهر والقسر .

ثم إن مثل هذه التحليلات الاجتماعية والنفسانية لها قيمتها وإن كانت غير كافية فى ذاتها . وإن هذه النماذج المجردة التى يتخيلها علماء الاجتماع تعين على توضيح المعانى . إلا ان المعرفة التى نصل اليها عن طريق مثل هذه الدراسة الموضوعية معرفة قاصرة ، فهى تعجز عن إدراك الحقيقة الجوهرية التى يقصر هذا المنهج عن اكتشافها .

إن تحقيق أى نظام من نظم الحكم التى وصفها «فيبر» يقوم

فى كل حالة على الاعتقاد ، كما يسلم بذلك «فيبر» نفسه : من ذلك الاعتقاد بحقيقة تجليها أصوات الناخبين والأغلبيات ؛ والاعتقاد بصحة التقاليد والعرف ؛ وأخيرا الاعتقاد بالصورة الجديدة للحقيقة التى يدعو إليها الزعيم . وإذن فهذا الاعتقاد هو العنصر الفاصل ، ففى حالة قرار الأغلبية يجب الاعتقاد بأن الإنسان بطبعه عاقل وخير ؛ وفى حالة التقاليد يجب الاعتقاد بأن طرازا خاصا من تأويل التاريخ قد قرر نهائياً نظاماً أساسياً للقيم البشرية ينطوى على معنى وقيمة . أما السلطة الموهوبة فتتمثل فى إنسان فذ معين وكل صورة اجتماعية للسلطة تعد دلالة على اعتقاد تقوم عليه . فيمكن ان تضلل الأغلبيات وتقع فريسة لحالات من الجنون يختص بدراستها علم نفس الجماعات . كما يمكن رد التقاليد إلى بلادة عقلية وضيق أفق وموت روحى . وقد لا يعدو الزعيم أن يكون دعياً مهرجاً . فاذا أردنا ان نميز هنا الصواب من الخطأ فعلينا أن ندرك فى كل صورة من هذه الصور الاجتماعية مضموناً مستمداً من مصدر يختلف تمام الاختلاف عن المعانى التى يعبر عنها علم الاجتماع وعلم النفس .

فلنحاول إذن أن نحيط فى دقة بمعنى السلطة ، حتى ولو اقتضى الأمر أن نعتمد على مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع :

١ — إن كلمة السلطة Autorité ومعناها قد وصلا إلينا عن طريق الفكر الرومانى . فكلمة (Auctor) اللاتينية تعنى

الشخص الذى ينشىء شيئا ما و يرعاه و ينـمّيه ، وكلمة (Auctoritas) تعبر عن قوة الإنشاء والرعاية والتنمية .

ولهذا المعنى وجهتان : إذ عندما ينشىء إنسان شيئا ما فهو يرغب فى دوام هذا الشىء ، وعندما يعمل فهو يرغب أن يكون لعمله قيمة وعند ما يقدم المساعدة فهو يطالب فى نفس الوقت ببعض المطالب .

ودعامة السلطة فى صورها المختلفة مثل سلطة القانون والوظيفة وسلطة عميد الأسرة (Pater Familias) وربة البيت وسلطة المعلم الممتاز أو الطبيب الحاذق تقومها على الدوام صفة لازمة تتجلى فيها وتجعلها مقبولة .

٢ — ما هو أصل هذه الصفة اللازمة ؟ إنها ترتبط حسب روايات التاريخ المتواترة بأساس الأشياء جميعاً أى بما يتجاوز التجربة الحسية (Transcendance) .

تحيط بنا السلطة بأسسها الأولى على نحو اتصال الماضى بما نحيا فيه من حاضر مخاطبة إيانا بالمجازات والرموز والتراتيب والقوانين والأحكام العقلية . ولذلك يستحيل إدراك السلطة بالعقل وحده . إننا ولدنا فيها وعن طريقها نصل إلى معرفة أنفسنا . وعندما نشعر بحقيقتها نكون قد بدأنا نعيش تحت سطوتها . إنها تواجهنا فى صورتها اللانهائية ولذلك لا ننفذ إلى ماهيتها . وكلما وضح لنا معنى السلطة كان ذلك دليلا على نضوجنا .

فنحن نطيعها فى طفولتنا عندما تبدو لنا فى صورتها البسيطة ثم تظل تنمو معنا دون أن تقف عند حد . ولا تفتأ طول حياتنا تكتسب دلالات أعمق .

وتصل السلطة إلينا من أعماق التاريخ . ومن أعماق التاريخ تغلبنا السلطة على أمرنا حتى فى أقل صورها صرامة ، أى فى صورة التقوى التى لا يتمع منها ضرر إلا إذا حملت عليه . وقد ذكر يعقوب جريم Jacob Grimm فى حديثه عن الاعتماد بالسلطة العبارة الآتية : إنه إرث فطرى حمله آباؤنا معهم سنين عديدة ثم تناوه إلينا ، ونحن بدورنا نحافظ عليه لنورثه أبناءنا . . . وإذا ما حاولنا البحث عن مصدره فإننا نجده قد اختفى فى الماضى السحيق وظل فى الظلام بعيدا عن أعيننا يحجبه بالغموض .

وهكذا نجد أن الوجود الأسمى هو أصل هذه السلطة الشاملة . كما أن قوة السلطة تستند إلى تصور الألوهية وإلى ما ينجم عن هذا التصور أو هذه العقيدة من نتائج عملية شاملة محيطة بكل شىء .

وإن استغلاق التاريخ وتسليمنا بوجود الله ليدعمان السلطة بفضل وعينا بنظام معين نجد فيه مكاننا .

إن المصدر الوحيد للسلطة وجوهرها هو أننا دون أن تكون لنا غاية معينة قبل الشروع فى أى عمل نشعر بأننا مركز الوجود وبأننا مطمئنون فى عالمنا . ومن هذا المركز وحده نحس بأننا

موجهون فى كل ما نشرع فيه فى العالم ، وبأن جميع الأهداف الخاصة التى لا تكون ألبتة غايات فى نفسها تستمد اتجاهها منه .

وهكذا نجد أن السلطة الحقيقية ، وهى تأتى من خارج أنفسنا ، تلتقى بأمر داخل أنفسنا يتقبلها ويعتقد فيها . وتتوقف قيمة هذا العامل الداخلى وصحته على المضمون الوجودى الذى يطابقه .

٣ — يمكننا أن نقول بعبارة أخرى : ليس للحرية معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة . ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية .

إن التفكير العقلى يجعلنا نفصل بين الحرية والسلطة ، مثلهما مثل حزبين متنافرين يطالب كل منهما بحقه ، ونفكر فى كل منهما دون التفكير فى الآخر . ويحتمل حينئذ أن ينعقد النصر النهائى لأحد الحزبين دون الحزب الآخر : فإما أن تكون الحرية مزدرية للسلطة ومحتقرة لها ، وإما أن تتغلب السلطة على الحرية .

إلا أن بين السلطة والحرية نسبة تضايف ، وكل منهما أقل صدقا وأقل صفاء وأقل عمقاً بدون الأخرى . ولا تتعارضان إلا عندما تصير الحرية تحكما والسلطة عنفا . وبقدر ما تتسع الهوة بينهما بقدر ما تفقد كلتاهما خواصها الجوهرية . ولن يعرف الفرد منا واجبه إن عاش مستسلما لأهوائه دون سلطة يخضع لها . فالسلطة دون حرية تنزل بالقوة الى مستوى الإرهاب .

وهكذا نرى أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا . فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة .

٤ — ويبدو مضمون السلطة فى صورة اختصاصات جزئية مختلفة . فمثلا السلطة التى تؤول بمقتضى الاختصاص إلى الخبراء الإخصائيين تقوم على ما اكتسبوه من تجربة كل فى دائرة اختصاصه ، لا على ما حصله كل منهم من معرفة موضوعية . ولو أن مثل هذا الاختصاص يشتمل على جميع ما يمكن معرفته وتطبيق هـذه المعرفة فإنه لا يمكن أن يكون هو والمعرفة شيئا واحداً . ولكن الفنى البحت لا سلطة له لمجرد كونه فنياً ، كما أن التفوق الفكرى المحض يظهر فى صورة إكراه يصد عن الاطمئنان والثقة .

وترتبط السلطة أيضا بالقوة الحاكمة الحتميقية الفعالة التى تأمر بالطاعة وتحصل عليها . إذن لا شك فى أن السلطة تعتمد على القوة المادية . وعلى كل حال لا يستقيم وضع العنف أساسا للاعتقاد بالسلطة . ويجوز أن تطاع القوة الحاكمة التى ليس فى الإمكان مقاومتها دون أن تحصل بذلك على السلطة .

وعلى العكس من ذلك لا يكون أى عنف إذا قامت السلطـــة على الاعتقاد . فالسلطة فى صورتها المثالية قوية دون عنف ، باقية دون قسر ، وكلما زاد القسر ضعفت السلطة . فمقدار العنف الذى تستخدمه السلطة هـــو مقياس لضعفها . وعلى ذلك فالمثل الأعلى

السلطة بدون قسر يقابل على وجه التعارض إرهابا يخلو من السلطة .

وعلى هذا فان السلطة فى عالمنا ترتبط ارتباطا ضروريا بالسيطرة ؛ وفى هذا قضاؤها المحتوم . إن شهوة القوة تجعلنا نستغل السلطة لتحقيق أغراضنا الخاصة وبذلك نسلبها صحتها الذاتية. والسلطة الحقيقية تأبى استخدام القوة، وهذا ما يرمز له فى الغرب بتمثيل المسيح على الصليب راضيا بالزهد التام فى القوة وبالعذاب والهزيمة والموت ، ونابذا لكل ما عدا الحب من صور القوة وسرعان ما استحالت سلطة الفداء المتجلية فى حب مسالم إلى إيمان يلتزم حدود العقيدة ؛ ثم سرعان ما تحولت العقيدة إلى موضوع صراع للقوى تشعله شهوات البشر مطالبة بأن تفرض القوة سلطان العقيدة مهما كلف ذلك من ثمن .

لقد تكلمنا عن السلطة من وجهتى نظر مختلفتين ؛ فأشرنا أولا الى منهجى علم النفس وعلم الاجتماع اللذين يتيحان لنا تحديد ما يمكن تسميته بالمظاهر الخداعة للسلطة ، وأسسها الموضوعية أو وظائفها ، ولكنهما لا يمكناننا من الكشف عن لبها أو طبيعتها الذاتية ، ثم حاولنا بعد ذلك الإحاطة بمعنى السلطة نفسها لنلمس ماهيتها دون أن نستطيع ادراكها ادراكا كاملا .

أما المحاولة فهى محاولة العلوم الموضوعية ، ويبدو أنها تمهد السبيل بفضل المعرفة المكتسبة لتنظيم الأشياء حسب رغباتنا .

أما المحاولة الثانية فهى محاولة التفسير الفلسفى . والحق يقال إنه لا يمكن إكتساب معرفة جديدة بهذا المنهج ، ولكنه حينما يفلح يمدنا بالمزيد من الوضوح والثقة ، ولا يعيننا الفكر هنا عوناً فنياً بقدر ما يوقظ فينا الشعور بالحقيقة ويقويه إلى درجة لا تتأتى لنا بما فى وسعنا من وسائل أخرى .

إن التفكير الفلسفى يتضمن كلتا الطريقتين السابقتين . فنحن أولا نفكر تفكيراً موضوعياً فينكشف أمامنا عالم الأشياء المحدودة ثم نمر بالفكر عـــبر الأشياء حتى ندرك وحدتها ، ويحقق الوجود كماله فى نفس اللحظة التى تختفى فيها الأشياء ، ويتكون الفكر من هذين الفعلين معاً .

وإن تنوير المشاكل عن طريق التفكير الفلسفى لأمر ضرورى لا غناء عنه . إذ تقودنا المناقشة العقلية الصرفة إلى تشتيت الفكر بجعل المتناهى لا نهاية له . ويعطينا التفكير الفلسفى مجالا لا حد له وأساساً متيناً فى عالم غير المتناهى . بيد أن هذه الغاية إنما تتحقق بطريق الشعور لا بطريق المعرفة . وهذا التفكير الفلسفى لا يغير جملة معارفنا ، وإنما يغيرنا نحن ؛ إذ يتيح لنا فهماً أوضح وأعمق ويدخل علينا شيئا من الطمأنينة فى هذا القلق الذى يصعب التخفيف من حدته . وفى وسعه أن يمنحنا الشجاعة فنغدو أكثر ثقة بأنفسنا بينما تظل معارفنا مفتقرة إلى الثقة والتأكد .

وتؤدى هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى . فعندما نتساءل عما يجب أن نفعل نتوقع إجابة تدلنا على الغايات التى نتوخاها والوسائل اللازمة لتحقيقها . إننا نريد أن نعلم ما يجب عمله ؛ وإلا استسلمنا لليأس السلبى عندما لا يتيسر أن يكشف لنا عما يستلزمه العمل من فن خاص أو طريقة .

وهناك أيضا عامل ثالث فاصل ، وهو يشمل أفعالنا ذات الغرض المعين ويوجهها كما يوجه أيضاً شعورنا بالعجز عند اعتبار قوانا الإنسانية المحدودة . وهكذا يكون الإنسان مسئولاً عن سلوكه الداخلى ، فهو يخلق شخصيته دون أن يحصل بهذه الوسيلة على معرفة نفسانية مهما تكن سطحية فإنها تحقق نوعا من التحول فى وجوده . وهذا نشاط ليست له غاية معينة ومسئولية غير ذات موضوع . ذلك هو مجرى وجودنا الإنسانى الذى لا يمكن ملاحظته من الخارج كما لو كان منفصلا عنا ولكنه يتمثل فى وحدة حقيقتنا التى لا يمكن جعلها موضوعاً خارجياً للملاحظة .

هناك إذن خطآن يجب تداركهما : أولهما إدعاء الإحاطة بطريقة الحد بأمر هو فى الحقيقة من الشمول بحيث لا يمكن حده . وثانيهما محاولة إعطاء خطة وغاية لأمر من شأنه أن يفقد فى هذه الحالة معناه .

هذا الخطأ المزدوج يفضى بنا إلى أن نتصرف كأنه لا وجود

لما لا يمكن إدراكه موضوعياً ولا يمكن أن يتأثر بعملنا الناتج عن تفكير وروية .

ونجد أنه كلما حفزنا وعينا بهذا الخطأ إلى محاولة تصويبه نلجأ عادة إلى فحص الموضوع من وجهة النظر النفسانية . فاللاشعور واللامعقول والقوى الحيوية والغرائز أو أى اسم شئت تدخل فى ميدان علم النفس . ونحسب أن خلاص النفس قد يتم بالاستعانة بمناهج علم النفس العام وعلم الأمراض العقلية . ولنتناول بعض الأمثلة التى تؤكد هذا الانحراف الخطير فى التفكير الفلسفى . نجد هوزنجا (Huizinga) فى بحثه عن « الإنسان اللاعب » (Homo Ludens) ، يفسر المظاهر الأصلية للثقافة بأنها نوع من اللعب . وبالرغم مما سرده فى كتابه القيم الحافل بالمعلومات من أمثلة تاريخية غنى فيها بدراسة جوهر الموضوع ، نجده قد أغفل الطابع الجدى المطلق للعب الذى لا يقتصر على كونه لعباً محضاً .

ويحاول علم التربية ، مستغلا الكشوف الحديثة ، تحويل التربية والتعليم إلى فن نفسانى يطابق الغرض منه تمام المطابقة . ولكن العامل الحاسم فى كل نوع من أنواع التربية والتعليم هو ذلك اللب الجوهرى الذى يحصل التعليم على ضوئه وفى كنفه . ذلك اللب هو الطراز الثقافى الذى يستمد تمام معناه من قيامه على أساس العقيدة ، إنه صورة الإنسان نفسه ، هو كل مالا يمكن

تعليمه تعليما مباشراً ، وإنما هو ما تدب فيه الحياة أثناء التعليم بفضل القدوة واختيار الموضوعات والمناهج. ويؤتى التعليم ثمرته عندما ينشأ الصغار على عقيدة عظيمة ، وعندما نغرس فيهم مثل عليا كفيلة بأن تلهم حياتهم جميعا . وكذلك عندما تختلط حياتهم بالرموز المتواترة وليس ثمة ضرر بليغ فى الاستعانة بعلم نفس غير موائم مادمنا نعنى بهذا الأمر الجوهرى، بيد أن أكمل علم للنفس لا يستطيع أن يحل محل هذا الأساس الجوهرى للتعليم .

وكثيرا ما نتحدث فى عالم السياسة عن شخص أوتى حظاً ممتازاً من المعرفة كأنه يستطيع باتباعه مناهج سياسية قائمة على هذه المعرفة أن يدبر الأمور كماينبغى أن تكون .

حقا إنه يستعين بمعرفته فى علم الاقتصاد والقانون وعلم الاجتماع والعلم الاستراتيجى والقانون الدستورى وغيرها من العلوم والمعارف الأخرى . ولكن العامل الفاصل فى السياسة هو الروح التى تلهم كل هذه الصور من المعرفة عندما يراد استخدامها لغرض من الأغراض . إنه خلق الجماعة الذى يحققه كبار رجال الحكم ويجددونه كلما لزم الأمر. وعندما تكون السياسة على ما ينبغى ينعكس هذا الخلق بالفعل وبصورة أكيدة بين أفراد الشعب أيضاً .

إن المضمون الروحى هو على الدوام العامل الفاصل .

ما الحقيقة الجوهرية التى تقوم عليها العبادة الدينية ؟ وما تلك الحقيقة التى يتجدد خلقها ويتكرر تصويرها فى هذه العبادة ؟ وما هو المضمون الثقافى الذى يسترشد به التعليم فى اختيار أهدافه التربوية الخاصة اختياراً قائماً على روح الإيثار ؟ وما هو المثل الأعلى للجماعة الذى يلهم السياسة فى وضعها لمبادئها وتوضيحها لمقاصدها ؟ ومن أى مصدر تستمد معناها الذى لا تشوبه مصلحة أو غرض ؟ هذا هو الأمر الذى يهمنا معرفته .

وفى كل حالة نجد العامل الحاسم مطلقاً ويقوم بالتأليف بين الحرية والسلطة . وبقدر ما تكون الحرية والسلطة مجرد ذاتين مرتبطتين ، يكون فى وسعنا أن ندرك معناهما مستعينين بمصطلحات علمى الاجتماع والنفس .

ولكن مثل هذه النظرات الموضوعية لا تمس جوهرها . فيجب علينا أن نقر عند توخى الدقة فى التعبير أنه لا معنى للحرية ولا للسلطة من وجهة النظر التجريبية . إن وجودهما الحق لا ينكشف إلا أمام عنصر آخر فى طبيعتنا .

فإذا رغبنا فى أن نعرف من أين تشتق الحرية والسلطة معناهما الذاتى فينبغى أن نلجأ إلى ذلك الأسلوب من التفكير الذى يلمس فى الحقيقة الموضوعية ما ليس موضوعياً ، والذى يوضح دون أن

يعرف، والذى يدعو دون توجيه ، ويعرض الغايات دون فرضها بالقوة ، ويجعلنا نشعر بحقيقة ما دون أن يجعلها فى متناولنا .

إن ثمة خطأ يتمثل فى قلب التفكير العقلى للوجود الحقيق الذاتى شيئاً موضوعيا ذا منفعة ، ويبدو أن هذا الخطأ من خصائص السلوك الإنسانى منذ بدأ الإنسان فى التفكير . وهكذا نرى أن الرمز يستحيل فى السحر إلى صنعة ذات غرض ومنفعة ، وأن الجماعة (Gemeinschaft) تتحول الى مجتمع (Gesellschaft)[1] ؛ وأن وجود النفس يتحول إلى امتلاك شيء من الأشياء فنحن نحول ما اشتمل فى الأصل على وجودنا إلى شيء تشمله نفوسنا . وعلى ذلك فإن تجربة عامة تتحول إلى موضوع خاص للمعرفة ، ونظام الحياة يصبح قاصراً على مالا يزيد عن نتاج ميكانيكى . وكذلك ينظر إلى مصدر الخليقة جمعاء وكأنه مجرد صنعة للوسائل والغايات، ويصير الحاضر الذى يحمل المستقبل فى طياته مجرد وعد بالمستقبل، وبصيرة نفاذة إلى المعرفة الموضوعية.

---

(١) هذا التفريق بين نمطين من الاجتماع البشرى: الجماعة Commun-auté والمجتمع Société شائع فى علم الاجتماع الألمانى منذ ظهور كتاب :

F. Tönnies "Gemeinschaft und Gesellschaft"

ف . تونيس : الجماعة والمجتمع

(الطبعة الأولى ١٨٨٧ والثالثة ١٩١٩) ففى نظره أن الجماعة تقوم على الطبيعة التلقائية للانسان أما المجتمع فقائم على تنظيم مصطنع ، مثال ذلك الفرق بين المقايضة والتجارة أو بين الضيافة والفندق . النمط الأول قائم على علاقات دائمة فطرية بينما يقوم الثانى على تبادل المنفعة وتوقعها .

(المترجم)

وهذا خطا حتمى لا مفر منه يجب علينا مواجهته دائماً والتغلب عليه كلما بدا .

وإذا كان هناك ميل دائم نحو تأويل عقلى زائف فان العلم الحديث يدفعنا بنجاحه إلى مضاعفة أخطاء هذا التأويل . وهكذا يتحول العلم إلى خرافة علميـة ، ويجعلنا بذلك نرضى عن هذا التحريف بضمير مستريح . ولقد كان ديكارت أول من بدأ فى مطلع العلم الحديث هذه الطريقة فى التحريف ، فأخطأ فى تحديد ميدان العلم وطبيعته .

ولـكن العقل المشتغل بعمله وبنائه فى عالم الـكل لا يستطيع تشييد المنزل الذى فيـــه وجودنا الحقيقى . إن التفكير يوقظ الذاكرة ، وينقذنا من النسيان ويحفظ لنا الوعى . ولو أن هذه المسألة تبدو بسيطة جداً إلا أنها معقدة تماماً إذ ينبغى أن نحرر أنفسنا من أغلال التفكير العقلى دون تضحية بالعقل ؛ وليس هذا إلا نوعا من التحول يسمح لوجودنا أن يسترجع نفســه ، لا بالتخلى عن التفـكير ولـكن بزيادة التعمق فيه .

***

نعود الآن الى السؤال الذى بدأنا به وهو : ماهو موقفنا من السلطة ؟ وماذا ينبغى عمله فى هذا الأمر ؟ ونحن نعلم الآن أن

الإجابة على هذا السؤال لا يمكن إعطاؤها فى عبارات تشخص المسألة تشخيصاً لا شبهة فيه ، وتقرر وصف العلاج .

أما التشخيص فقد نستطيع أن نرسم صورة مبسطة له كما يلى :

١ — نحن نحيا فى عالم تطرد فيه قوة الروح العقلية المستنيرة يوماً بعد آخر . ونحن نسير بالتأكيد فى هذا الطريق الذى يجب أن نتبعه من حيث أننا موجودات عاقلة . ولكن لهذا التنوير نتيجة ذات حدين : فالوعى من حيث هو معرفة استدلالية تبلغ أرقى درجاتها فى العلوم الطبيعية يطرد الأوهام ، ويجرد الحقيقة من كل سحر . ولكنه فى نفس الوقت يطغى على عالم الخرافة ، والعالم العامر بوجود الله . فبينما تزداد معارفنا نبدو وكأننا نعانى خسارة كبيرة فى الشعور وكأنه لم يعد لنا إلا رواسب من التخصص الفنى والمعرفة التى يتطلبها .

وفى العالم الذى ينعم بالحرية السياسية تنشأ هذه الخسارة عن العرف وتعميم المساواة الاجتماعيـــة وسيادة الجماهير وكذلك عن النزعة العامة نحو المبالغة فى التبسيط وإرجاع كل شىء إلى الوقائع والتخصص الفنى .

وتنجم هذه الخسارة فى ظل النظم الاستبدادية عن تقويض منظم للتقاليد الدينية والميتافيزيقية والفلسفية . إن التربية التى تلقن الشعب بأجمعه جملة ما يكتسب بالتعليم عن

طريق القراءة والكتابة تتوخى فى الحقيقة هدفاً واحداً وهو إلمام الشعب بالطرق الفنية للانتاج الحديث . وإذ تعمل المدارس على زيادة المعرفة زيادة جزئية فنية يكاد يضيع وعى الإنسان بالصلة الوطيدة التى تربط بينه وبين التاريخ .

٢ — لقد زعم نيتشه أن « الإله قد مات » ومهما يكن تفسيرنا لهذه العبارة — التى لم تكن بالنسبة لنيتشه نفسه سوى صرخة يأس — فإننا نواجه اليوم ملايين من البشر يجهرون بالإلحاد دون اكتراث ويطبقونه فى حياتهم . بيد أن معظم الناس لا يطيقون الإلحاد . فحين يشعر الإنسان بنفسه شعوراً تاماً يأبى أن يخدع نفسه ويدرك أنه لا غناء له بنفسه . فقد يقول إنه ملحد ، وقد يرغب فى ذلك وقد يعلنه ، ولكنه فى الواقع سرعان ما يسيطر عليه ذلك المعنى الذى حل فى نظره محل الإله . وإن ضريح لينين حيث يعرض جثمانه ، والاعترافات فى القضايا العلنية ، والاستسلام لعنف الحاكم المطلق ، كل هذا وجوه بسيطة للتعبير عن وضع لمعنى يحل محل المطلق ، وهذا ما يحاول الملحد عبثاً أن يتجنبه ، بعد أن أنكر وجود الإله .

٣ — يطالب الناس فى العالم أجمع بالحرية كأن كل فرد يعلن أنه حر . ولكن يبدو أن الحرية قد فقدت مضمونها فقداناً

تاماً . ويولد هذا الفراغ الرغبة فى التواكل وفى تسليم الزمام للآخرين كأن الإنسان لا يرغب فى تحمل مسئولية ما اتخذه من قرارات . وإنما يؤثر أن يسلم زمامه لغيره .

ولا شك أن هـذا يفسر تلك الصفة المميزة لعصرنا وهى أن الـكل يشتهى الحرية بدرجة تلزم حتى النظم الاستبدادية بأن تستغل لواء التحرير . ومع ذلك نجد كثيرا من الناس لا يطيقون الحرية ؛ فهم يشعرون بضغط داخلى يدفعهم إلى الاتجاه نحو نظام يخلصهم من الحرية باسم الحرية .

٤ — إن محاولة إقامة سلطة دنيوية صرفة لهى إحدى الخواص المميزة لعصرنا . وهى سلطة أولئك الذين يدعون لأنفسهم القدرة ، والمعرفة ، والقيمة الذاتية ، أو يدعون أنهم مختارون بصوت الأكثرية لا بصوت الله . إن مثل هذه السلطة التى يتمبلها الكافر يمكن أن تقوم على نحو مطلق ؛ أى إن قيمتها لن تعتمد على أى ظروف خاصة . وهكذا نجدها تقوم على ادعاء التمجيد للعلم والاعتقاد بقدرة الإنسان على تنظيم العالم على هواه ، ثم تقوم أخيراً على الاعتقاد بأن الطبيعة الانسانيه تستمد من ذاتها وحدها الحيوية والتبرير العقلى .

ولـكننا نجد أن الإنسان لايستطيع فى المسائل الجوهرية أن يؤدى لجاره عونا حاسما ، وإنما كل ما يمكن أن يقدمه له هو صداقته ومشاركته المصير . وهكذ تنتهى السلطة الدنيوية المحضة بفقدان الثقة الموضوعة فيها .

إن المطالبة بسلطة غير مرتبطة بالوجود الأسمى تستلزم طاعة مماثلة مستقلة استقلالا تاماً عن الوجود الأسمى . وهى فى هذه الحالة لا تجد ولاء حقيقيا للسلطة ، وإنما مجرد خضوع سواء كان هذا الخضوع له ما يبرره أم خضوعا أعمى . ففى حالة الفوضى يصطنع المسئولون سلطة زائفة بإقامة حكم يفرضونه بالقوة على القانطين والضعفاء . ولا نستطيع هنا أن نميز بين العنف فى تنفيذ الأوامر وبين قوة السلطة الحقيقية . وهكذا يحل الإذعان الآلى الذى يفرض الإرهاب محل مطلب الإنسان الحر فى أن يجد فى السلطة دلالة مقنعة على مصدرها الصحيح .

ولكن تحليلاتنا هذه لا تذهب حتى الآن إلى أبعد من وصف بعض المظاهر الجزئية . فهى تبرز كل ما هو ظاهر أمامنا اليوم كما لو لم يكن هنالك شىء غيره . وإن عصرنا يخفى دون شك من الحلول والأخطار أكثر مما يبين . ويجب علينا ألا نكتفى بأى مظهر من هذه المظاهر ظنا منا بأنها تكشف لنا عن الصورة الكاملة لعصرنا .

وعلينا الآن بعد التشخيص أن نقترح العلاج .

وعندما تتبدد السلطة فى أثناء تطورها على مر التاريخ وتصير أشتاتا من الميول المتضاربة بحيث لا تستطيع أن تضمن لنا الأمن ، كيف نقدر على أن نستعيد امتلاكنا لأنفسنا على حقيقتها ، ونحن على ما نحن عليه من الأسر فى حاضرنا المحدود يضمنا ضجيج

الحياة اليومية ، ومن الانقطاع عن إدراك ما نحن فيه ، وما يمكن أن نصير إليه بالنسبة إلى الوجود الحقيقى الشامل الأسمى .

ونحن نطلب السلطة لاقتناعنا بأن الحرية غير كافية فى ذاتها ، ولأن الحرية لاتتحقق تحققا تاما إلا مع السلطة . إننا نستطيع أن نصنع أشياء كثيرة بفضل مناهجنا العقلية مثل استصلاح الأراضى الزراعية فى القارات ، واستثمار الصحارى ، أو اختراع الطائرة التى تنقلنا إلى القمر ، أو وضع مشروع لقوانين دولة اتحادية عالمية ودستورها . ولما كان العلم والصنعة لا يتوقفان عن مدنا بإمكانيات جديدة فيبدو أن مشروعات الإرادة الإنسانية لا حد لها ، بل ينتهى الناس إلى الاعتقاد بإمكان تغيير الطبيعة الإنسانية نفسها كما يشتهون حسب شروط معينة بإنتاج نوع بشرى خير من النوع الحاضر . ويسلم بعض الناس جدلا بأن الإنسان قادر على كل شىء إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل بالقوة . ولذلك نجد أن هذا السؤال : « ماذا يجب أن أفعل ؟ » سرعان مايتحول إلى السؤال التالى : « كيف أستعد للوصول الى هذه النتيجة ؟ » .

ولكن السلطة لا يمكن أن تكون إنتاجاً نصنعه بوسائلنا ، إذيستحيل علينا كما نعلم أن نفرض تحقيقها بفعل ارادى . ان ماندركه بالفعل عن السلطة يتضمن أنها لا يمكن أن تكون نتيجة لأى عمل آلى . وسيظل السؤال : « ما العمل ؟ » دون إجابة مباشرة . ومن غير المعقول إعادة سلطة فى صورتها القديمة دون تغيير وبدون أن تولد

من حالتها الفاسدة ميلاداً جديداً . فهى سترتبط فى صورتها الجديدة المقبلة بالماضى ولن يبقى فيها شىء متعلق بالماضى دون أن يصيبه تحول .

وتبدو لى الخواطر التالية هامة بالنظر إلى موقفنا ازاء السلطة وبالنظر إلى مستقبل السلطة نفسها .

ترتكز السلطة أيا كانت على الوجود الأسمى . ولكن ان كانت السلطة هى الألوهية أو إن كانت لا تتحقق الا بطاعة الألوهية ، يعترضنا السؤال التالى : « أين نسمع صوت الإله ؟ وهل له لغة لا شبهة فيها ؟ » .

لقد دأب الناس والدول والهيئات على أن يدعوا لأنفسهم مكان الله ، ولكن ليس لأى فرد أو جماعة بشرية الحق فى أن يدعى لنفسه دون سواه ، فضل امتلاك الحقيقة الإلهية تلك الحقيقة التى لا يمكن لأحد أن يحصل عليها إلا من المصدر الإلهى وحده . إن السلطة التى تقتضى ممارستها ولاء لها وطاعة لا تفتأ ترهف السمع لأصوات أخرى ترغمها على الإجلال والإذعان .

ولهذا كانت كل سلطة قائمة على أساس مقنع تتسم بالصفات الآتيـة :

(أولا) : إن السلطة فى حركة وتحول دائم مع التاريخ . فإذا ما تجسدت فى جماعة أو هيئة فى الخارج فهى تتقلص وتؤول إلى الزوال . إنها فى حالة توتر دائم بين حاضرها الفعلى وبين

ما تشمله من إمكانيات . وهى لا يمكن أن تكون مطلقة أو أبدية لأن كل صورة تتصور بها تتحطم بدورها .

(ثانيا) : لا توجد سلطة واحدة وإنما هناك فى الواقع سلطات متعددة ، وكلها متحققة فى التاريخ ، كما أن كلا منها يتضمن علاقة بالوجود الأسمى ، ولكنه لا يتضمن هذه العلاقة وحدها دون غيرها .

ولكن أين يتكلم الله ؟ وأين يمكننى أن أسمعه ؟ أفى ضميرى ؟ ولكن ضميرى قد يخدعنى . أفى أحكامى ؟ ولكن قد يقودنى حكمى إلى الضلال . أبأصوات فوق الطبيعة ؟ ولكن من لم يسمع هذه الأصوات بنفسه يأبى الإيمان بها . أفى الكتب المقدسة والحقائق الموحى بها ؟ ولكن هناك كتباً مقدسة أخرى وموحيات أخرى . ولقد رأينا أنه من الممكن على ما يبدو تفسير أى شىء بالكتب المقدسة .

إن دعاء الله يتخذ سبلا تتوقف آخر الأمر على إرادة الإنسان . فالإنسان هو الذى يقضى بأنه أمام كلمة الله حقا . وإنه ليشعر بثغرة لا يملك إلا أن يثب عبرها . فقد سدت عنه كل الطرق وما برح سؤاله بغير جواب . وإنا لنحس بأن هذا النزوع نحو المطلق مفروض علينا لا مبرر له . وهنالك نجد أنفسنا أمام حلين ممكنين :

أما عن الإمكان الأول فإنى أمنح قيمة محددة للشىء الذى أدرك أنه حقيق طالما استطعت تحقيقه بنفسى فى موقفى التاريخى

الشخصى . إنى أسلم بوجودى ، وأسلم بالمبادىء والتقاليد التى صنعتنى على ما أنا عليه فى موقف محدد . وإنى مسئول عما أفعل وأتبع سبيل مهنتى تاهمنى فكرة أخصص نفسى لها ، ولا أسمح لنفسى أبدا أن أتخلف عنها . وإن حدث صراع ما اتخذت قرارى من فورى . ولكننى أطرح كل تعميم : إذ بينما أخضع أفعالى للسلطة أرفض أن ألزم كل فرض بهذه السلطة . وإنى أعلم أن هذا هو حال البشر . فالحقيقة التى أطيعها طاعة مطلقة لا يمكن التعبير عنها فى صورة تصلح للجميع . إذ أنها تكتسب حقيقة تاريخية بقدر ما أتحد بها وأصير بطاعتى لها ما أنا . ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة التى أدرك أنها صحيحة فى نظر الجميع (كما فى العلوم) ليس لها صفة مطلقة ، وانما تظل متوقفة على مناهج ونظريات مختلفة ، ولا تصح الا فى نظر الذهن العادى .

وأما عن الإمكان الثانى فانى أرتبط بسلطة موجودة فى هذا العالم لا لصحتها التاريخية لدى وانما كما لو كانت سلطة صحيحة لدى الجميع . انى أومن بأن الله يخاطب العالم بلغة لها معنى واحد ، وأن التشريع واحد للكل . فاذا رفض الإنسان الخضوع له كان هذا دليلا على العناد والثورة والكبرياء وعلى سوء النية والمكابرة والضلال .

ان المقارنة التى قمنا بها الآن تشير من نفسها الى الحل الذى يمكن قبوله اذا فكرنا فى جميع الناس . فالألوهية لا تتكلم لغـــة واحدة ؛ ولكى ندركها دون الوقوع فى الخطأ ونتجنب الزعم

بالانفراد بها فى صورة من صنعنا لا بد من اتصال الإنسان بأخيه الإنسان . لكل سلطة بشرية حدودها ، وكل واجب ينجز فى حدود معينة ، وليس الله موجوداً بشخصه فى هذا العالم . ولذا لا يجوز أن أعهد بنفسى كلية إلى أى كائن بشرى أو نظام أو قانون من صنع البشر ، ولا إلى شىء آخر يمكن أن ألقاه فى العالم اللهم إلا بإرادة منبعثة من موقفى التاريخى ، إرادة تربطنى فى السراء والضراء بهذا الكائن أو ذلك النظام . وليس لى أن أصف شيئاً دنيوياً بأنه صالح للبشر جميعاً حتى وإن ارتبطت أنا نفسى بمثل هذا الشىء برباط تاريخى مطلق . يجب أن تظل السلطة الصحيحة منطلقة وبذلك تصبح قابلة للتغير إذا دعا إلى مثل هذا التغير فهم أعمق ، أو اتصال بسلطة أخرى. أما السلطة الزائفة فهى تفصم الاتصال بين نفسها وبين غيرها ، ولا تهتم إلا بنفسها ، وتدرك أنها تملك حقيقة تنفرد هى وحدها بها . وهى لا تتصل بغيرها إلا فى الظاهر مؤثرة الانفراد بنشر حقيقتها هى . وعلى الآخرين الإصغاء لا النقد . ولكن حيث يصير الاتصال محلا للنزاع والشد لا مناص فى النهاية من العنف والحرب .

وهكذا نواجه نظريتين مختلفتين للسلطة : فهناك من ناحية سلطة تتخذ فى تاريخها صوراً متعددة لأنها تقبل الاتصال قبولا لا حد له . وهناك من ناحية أخرى سلطة تقطع كل صلة بغيرها اعتقاداً منها بأنها الحقيقة الوحيدة دون غيرها . وهذا فى رأيى

نفس التعارض الموجود بين السلطة الصحيحة التى تعمل على زيادة الحرية وبين السلطة الزائفة التى تقضى عليها .

ويبدو مما عرضناه حتى الآن أنه من المستحيل أن نرسم خطة عقلية لإقامة سلطة جديدة ،ولكن قد يسمح لنا موقفنا باختبار بعض الحالات والاتجاهات . ويمكننا أن نتساءل عن الأخطار والإمكانيات التى قد يؤدى إليها تحقيق السلطة فى عالم فقد سحره .

١ — يبدو لى أن ضرورات السياسة التى تميز عصرنا والتى وضح الشعور بها إزاء التجارب الإستبدادية تلزمنا بفصل السياسة عن العقيدة . إن السياسة تختص بمشا كل الحياة العملية التى يمكن للناس أن يصطلحوا عليها وهى ضرورات الحياة المادية . وليس الإيمان هو الذى يسبب فى هذه الحالة الانفصال أو التعارض ، وانما الذى يؤدى إليه هو الصراع من أجل الحياة فى مكان محدود ذى مصادر مادية محدودة لا تحديد للتناسل فيه . وبذلك يسود التعلق المطلق بالحياة والنزوع نحو الغزو والعنف والدهاء .

ولا يمكن إقامة النظام فى هذه الحال الا بسلطان القانون الذى يجعل التعايش السلمى أمراً ممكناً للجميع . ومثل هذا النظام لا يمكن أن يسمح بوجود عقيدة لا تدعى فحسب أنها تملك وحدها الحتمية بل تريد أن تبسط سيادتها على العالم . ويجب على مثل هذه العقيدة ، ان أرادت النجاح ، أن تلجأ الى السياسة ،

أى الى طرق القوة الأرضية ولا تقتصر على دعوة روحية خالية من العنف . ومن تعصب لإيمانه الى حد القتال فلا سبيل الى مجادلته . ولا يمكن قمع شهوة العنف الا بالعنف وان نتغلب على التهديد الا بالتهديد .

لا يمكن الفصل بين السياسة والعقيدة الا بفضل العقيدة ذاتها أى بفضل العلاقة بالوجود الأسمى ، تلك العلاقة الملازمة لأى مظهر من مظاهر العقيدة خلال التاريخ والتى تسمح للمؤمنين جميعاً أن يتحدوا فى الحياة العمليه ضد المذاهب العدميه التى تدع الكل يعملون وفق هواهم .

ان النظم القانونيه التى تعمل على تثبيت النظام فى الحياة العمليه تحقق نوعا من السلطه المحدودة ، لا تكفى الحياة فى مجموعها ولكنها سلطة بالرغم من ذلك . إذ أن التسليم بالنظم القانونيه يقوم على ثقة تامة تجعلنا نرضى بالخضوع حتى وإن خالفناها الرأى . وإن نبذ العنف من أجل تحقيق النظام ليؤدى الى نوع من الاحترام يتغلغل فى تقاليد الحياة اليومية . فالنظام القانونى يفرض الطاعة دون قسر لوضوحها وتميزها ولأننا نعتقد أيضاً بامكان الاتفاق الحر فى تيار التقدم المستمر .

وإذا فشلت هذه الوسائل فى حالة خاصة فهى تهيء بنفسها طرق العلاج . إن المنهج الذى يقوم بالبحث عن حل عادل ، ويمنح الحد الأقصى من الحرية والعدل فى ظل النظام القائم لهو

منهج منزه عن الشك لا فى كل حالة جزئية وإنما على مدى طويل من الزمان .

لا يمكن فى عصرنا هذا صون الحرية والسلطة إلا إن أتحنا لكل من العقيدة وأسلوب الحياة والانتاج الروحى فى صورها المختلفة أن تتصل بعضها ببعض ، وأن يواجه بعضها البعض فى حرية .

٢ — انى أعلق آمالا كباراً على ما قد يشمل التفكير من تطور . حقاً إن استنارة العقل استنارة تخصص بواسطة العلوم قد سلبت العالم سحره . فان هذا الأسلوب من التفكير بعد أن كان فى البدء صحيحاً قد انحرف وأفضى الى أخطاء واضحة . فهو لا يسمح لنا بنظرة واضحة للكل وإنما يسمح لنا بادراك موضوعات جزئية فى هذا الكل . ولما كان يخطىء بتناوله الموضوعات المحدودة على أنها الوجود نفسه فهو يستبدل بالوجود الشامل علاقات عقلية بين التصورات سواء كانت هذه العلاقات الضرورية فى اتجاه واحد أم بالضرورة علاقات جدلية . إن هذا الأسلوب من التفكير إذ ينصرف عما لا بد منه من مشاهدة الحقيقة الشاملة يحجب شهود المطلق والمنزه عن الغرض من أجل معرفة لا تزيد على كونها نفعية وفنية .

ويجب أن يكون تنوير وعينا غير محدود ويجب أن يحرر نفسه من قيد الموضوعية اذا كان عليه أن يمدنا بما نحتاج اليه من

تحفز . وإن ما ظل بعيداً عن النور لن يقضى عليه النور فى هذه الحالة بل سيرتقى به . وحين يصعد اللاشعور ، الى هذا النور ، فانه يكتسب قدرة ذاتية جديدة ، وحينئذ لا يضيع الوجود وانما يدرك إدراكاً أعمق . ولا يتحقق العجب الحقيقى أمام معجزة الوجود الا عند ما يختفى السحر وتتبدد الأوهام ، وكذلك ينبغى أن تطرد الخرافة حتى تصفو العقيدة .

ان عالماً أفضى به ارتقاء العلوم الى تمجيد ما أنتجه العقل الإنسانى من صناعات تجريبية تمجيداً مغالى فيه لعالم ضال فى طرق عقلية بحتة ؛ ولكن من الممكن أن يسيطر العقل على هذا الاتجاه العقلى ويتولى هدايته .

وإن العالم الذى لم يعد يحيا فى واقع ملوس تكتنفه الخرافات ، ولم يعد محاطاً بسياج من الأسرار والإلهامات يضل فى خرافات العلم الزائفة . ومع ذلك يمكنه أن يدرك لغة الخرافات القديمة بتحويلها الى رموز وتفهمها على هذا النحو بعد تجريدها مما فيها من زيف وتضمينها كما يضمن القانون معنى حقيقياً .

ويبدو لى أن استعادة التفكير الفلسفى لمكانته يعد أمراً فاصلا لمستقبلنا . ويدور السؤال حول معرفة ما اذا كانت الفلسفة الحية قادرة على هدايتنا لا الى طريق التحرر من قيود العالم الموضوعى من حيث كونه ممثلا لطراز مهجور من الحقيقه فحسب ، بل هدايتنا

أيضاً الى ما نصل اليه باختيارنا وبما يتفق مع حالة معرفتنا الراهنه، من اقتناع بحقيقه القيم الخالدة ، ومن ثم بحقيقه الحرية والسلطه .

وان كنا لا نكتفى بمعرفتنا للسلطة والحرية من وجهه نظر علمى النفس والاجتماع ، وانما نبحث عن ماهيتهما الشاملة فى ضوء الفلسفه ، فان أفعالنا ستتغير عما كانت عليه حتى الآن . ان ملكة النقد التى هى تهديد قاتل للحرية والسلطه ان كانتا زائفتين هى ملاذ لهما ان كانتا صحيحتين .

ويمكننا الآن أن نتساءل الى أى مدى تتاح اليوم استنارة الوعى لكل فرد ، لا بمعنى تكديس المعلومات التى تؤدى الى افقار الفكر ، وانما بمعنى التأمل الواضح الذى يرتفع بالفكر فوق مستوى المعلومات المدرسية . وليس هناك ما يحملنا على الفرض بأن التصورات الأساسية الباطلة التى أشرنا اليها من قبل ، وهى التى تؤدى بواسطه التفكير المضطرب الى تقويض كل من ملكة النقد والإيمان فى آن واحد ، سينعقد لها النصر فى نهاية الأمر . ونحن نعقد الأمل على محاولة العودة بمناهج التفكير الى أبسط صورها وأوضحها ، وذلك عن طريق المناقشة العامة التى يمكن فيها عرض هذه المناهج واستخدامها .

كم يبدو كل هذا خيالياً ! ولكن لن يفقد الأمل ذلك الذى تهيأ له أن يختبر بنفسه قوة التفكير الفلسفى ويشعر فى الوقت عينه أنه فى هذا العالم منذ فجر التاريخ رغم العقل والتفكير

المتعالى والتضحية المبذولة طواعية واختياراً مجرى التـــاريخ وجعلت له هذه الأسباب معنى لم يكن يتاح له بدونها .

فإزاء الكوارث الداهمة ينبعث الإيمان بالإنسان ، بهذا الإنسان الذى يحمل فى اعماقه بالرغم من كل انحراف انه خلق على صورة الله كما يذكر الكتاب المقدس .

٣ — الا يبدو عصرنا مع ذلك مختلفاً عن القرون السابقة باستبعاده كل أمل ؟ إن الملايين من البشر الذين طردوا من بيئتهم فى أوربا والصين وروسيا لظاهرة تمثل عرضاً من الأعراض المرضية الكثيرة التى تدمغ عصرنا . ما أسعد الإنسان الذى يستطيع ان يكتشف فى وطنه وفى أسلافه ودولته ودينه السلطة المتأصلة فى التاريخ ، السلطة التى تسمح له بأن يهتدى إلى نفسه ، ويعثر بفضلها على مبدأ وجوده . ولكن ما العمل ونحن نرى عدداً متزايداً من الناس يشتتون بعيداً عن أرضهم ويرون الأسر التى رعتهم وقد انهارت كما هو الحال اليوم . وأينما ارادوا تثبيت اقدامهم سرعان ما يشتت شملهم . إنهم ليدفع بهم من مكان إلى آخرحتى لقد فقدوا كل ثقة بأنفسهم وبالعالم . وكأن كل شىء فى نظرهم يتضاءل فلا يتعدى حدود لحظه لا ماضى لها ولا مستقبل . بمجردحاضر لا يستشرف أى أمل كان . ألا يزال يصح والحالة هذه أن نتكلم عن الطابع التاريخى للإنسانيه فى مجموعها ؟ وعن منبع لا ينفد لما يحتمى به ويلجأ إليه من سلطة ؟ وعن أصل للشجرة

لا يزال صالحا لأن ينبت فيه غصن جديد بعد أن جف منه فرع بل فروع ؟

وعلى حسب ما نفهم بالتجربة نرى أن ما يهدد جميع ما يعتز به تراثنا الغربى وجرينا جميعا على حبه يبلغ من الهول مبلغا يوشك معه أن يهبط علينا ظلام حالك من التشاؤم التام .

ويقابل هذا التشاؤم تفاؤل قائم على الخيال يذهب إليه أولئك الذين يرحبون بالتخريب مهللين فرحين اعتقادا منهم أن العدم التام لابد يتبعه ميلاد مشرق للإنسانية .

ولكن يمكننا تفنيد هذه الأحكام المطلقة فى تشاؤمها أو فى تفاؤلها بفضل ما نملكه من معارف . وإن هذه الأحكام لتؤذى فينا تواضعا ينبغى أن نتصف به نحن الكائنات المتناهية فى عالم معقد لا متناه ، عالم يجب أن ندرك ما عسى أن يكون فيه من دلائل تهدينا وترشدنا فى غمرة جهلنا .

وبدلا من استغراقنا فى تشاؤم يائس أو تفاؤل نضطر إليه ، ينبغى ألا نقتصر على رؤية ذلك الخطر الداهم الكامن فى عالمنا القلق ، بل أن نرى أيضا ما قد يعرض لنا من فرص لا تزال فى متناولنا . إن أقوى فرص الخلاص وأصدقها مرهون بمسئولية الإنسان ، بمسئولية كل فرد منا . ومصير الإنسان ملكه وحده .

وواجبنا اليوم أن نحقق كل إمكان تحمله إلينا اللحظة الراهنة . ولكن المستقبل الذى يتجاوز تقديرنا تحدده أعمالنا فى الحاضر بعض التحديد .

ولا يصح أن نتوقع نتيجة لم نقم نحن بالتمهيد لها . فإن ما نهمله اليوم يضيع نهائيا .

وعلى عاتقنا أيضا مهمة أخيرة هى أن نتجاوز حدود الزمن والتاريخ متصلين اتصالا مباشرا وفى كل لحظة من حياتنا بالله ، وذلك بأن نعيش فى الحب . فيجب ألا نركن للتاريخ ركونا تاما ، بل أن نساهم فى الحاضر الخالد بدراسة ما يكون بين السلطة والحرية من توتر ، دراسة عميقة صحيحة . إن تجربة كهذه متاحة لكل واحد منا حتى فى عهود التدهور .

وليم جيمس

وليم جيمس[1]

نشاطه الفكرى من مؤلفاته

عالم نفس وفيلسوف ، ولد سنة ١٨٤٢ ومات سنة ١٩١٠ .
وهو رائد الفلسفة البراجماطية . نشأ فى بيئة مثقفة فكان والده ينتمى إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا فى مستهل نشأتها .
فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان فى الحياة العملية ، يعتزون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويبثون معانى الاباء والشهامة فى نفوس أبنائهم .

ولم ينتظم (وليم جيمس) فى ثقافته وتعليمه لتنقل أسرته بين أمريكا والقارة الأوروبية مراراً عديدة . ومع ذلك فقد اجتمعت له ثقافة واسعة محيطة بفضل مجهوده فى القراءة وشغفه إلى البحث . وقد التقت فى شخصيته خصال الفنان وصفات العالم وانصهرت جميعها فى بوتقة فكره فتمخض عنها فيلسوف عميق النظرة ، جديد الفكرة .

---

(١) طالع تفاصيل حياة « وليم جيمس » وفلسفته فى كتاب «وليم جيمس» للدكتور محمد فتحى الشنيطى — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧ .

فى سنة ١٨٧٢ عين « وليم جيمس » مدرساً للفسيولوجيا بجامعة هارفارد وظل يحاضر فى طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجها إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وإمكانياتها . ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس، ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبى . وعلى يدى « جيمس » لم يعد علم النفس علماً فلسفيا أو علم الفلسفة العقلية ، بل غدا علماً تجريبياً .

وفى سنة ١٨٧٨ تزوج « وليم جيمس » فبدأت فى حياته مرحلة من الاستقرار العائلى بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى، وكان أول ثمرة لهذه الاستقرار كتابه « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخم صدر سنة ١٨٩١ فى مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحا جديداً فى ميدان الدراسات النفسية، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره فى دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجيه والفسيولوجية، ووجه فيه العناية فى ميدان علم النفس بالوظائف، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات نستعين بها فى نضالنا فى الحياة . ودافع «جيمس» فى دراسته النفسية عن إرادة الانسان الحرة .

وحين أتم (جيمس) كتابه فى علم النفس بدا وكأن إهتمامه قد فتر فى هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملا تجريبياً لعلم النفس فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد سئم العمل فى المعمل

وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه . وكأن « جيمس » قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً ضامراً نحيلا أمام مشكلات الفلسفة والدين .

وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده ، وخلود النفس ، وحرية الارادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته فى هذا الميدان بالتجديد والانطلاق . وذلك لأنه كان ميالا إلى التأمل العملى بعيدا عن الخوض فى المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاته فى الله اتجه اتجاها مباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويمم وجهه نحو البحث النفسانى ليعرف معنى الخلود بعد الموت . . وإلى ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الارادة ، وليدحض النزعة الحتمية .

كان «جيمس» باحثا منقبا فى هذه المبادىء جميعاً يسير فى مسالك وعرة تحف بها الأشواك . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه . ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية . فالله هو المنقذ فى الملمات وهو الذى يفرج عنا فى الأزمات . والحرية تراخ فى ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين تعينا لامفر منه بالماضى والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . ظهرت آراء «جيمس» هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات وجمعت فيما بعد فى مؤلفات هامة :

إرادة الاعتقاد وقد ظهر سنة ١٧٩٧ . و«خلود النفس» سنة ١٨٩٨ . و«أحاديث إلى المعلمين فى علم النفس وإلى الطلاب فى المثل العليا للحياة» سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » وقد صدر سنة ١٩٠٢ ويلوح أن هذه الفترة ، كانت فترة دينية فى حياة «جيمس» الفكرية . فكانت دراساته فيها تتصل من قريب أو من بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية .

ويعد كتابه « تنوع التجربة الدينية » غوصاً إلى أعماق الحياة الباطنية وكشفا لحجبها ، وتخليصاً للناس من ذلك العبء الثقيل الرابض على أكتافهم الجاثم على أنفاسهم أعنى عبء العقائد الجامدة المتحجرة ، وإطلاقا لهم من أسر هذا النطاق الضيق المحصور إلى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم . فليس ثمة مجال تنعزل فيه النفوس بعضها عن البعض الآخر من مجال الدين الغارق فى اللفظية المتورط فى الشكلية . وليس ثمة ميدان تغلق على الناس فيه أبواب الفهم فيسىء بعضهم الظن بالبعض الآخر من ذلك الجو الخانق الذى يكتنفهم فى معمعة الجدل الدينى العقيم [1]. إن هذه الحواجز التى تفرض على الناس تجعلنا نقطر أسىً وحسرةً : وقد كان « جيمس » أول من نجح فى هدم هذه الحواجز . واتجه إتجاها

---

١ ليس فى هذا حملة على الدين فى نقائه وصفائه ، فجيمس أول من يؤمن بالدين النقى . بيد أنه يضيق ذرعا بالجدل اللفظى الذى تحتشد به خطب الوعاظ ، وتحفل به كتب المبشرين فى مختلف مذاهب المسيحية .

مباشراً إلى صميم التجربة الدينية فى عمقها وصفائها
وقد كان له فى هذا المضمار أثر بالغ فى مجتمع مزقته الكراهية وأوغر صدور أبنائه بالحقد تعدد الأديان واختلاف المذاهب. وحسب «جيمس» أنه كان داعية إلى التعاون المتبادل، وكان رسولا إلى المحبة الخالصة والتعاطف بين الناس. وكان مناديا بالأخاء والاخلاص والتوادد بين الناس رغم اختلاف الأديان وتباين العقائد.

وفى كتابه عن (البراجماطية) عرض واضح لمنهج جديد فى التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصيلة التى حمل لواءها «جيمس» متأثراً بأستاذه فى الطبيعيات أجاسيز Agassiz، وقد ضمنها كتاب (التجريبية الأصيلة). فالبراجماطية تتوخى أن تدخل فى الفلسفة المنهج العلمى أو التجريبى الذى انعقد له لواء النصر وثبتت صحته وتحققت فاعليته فى كثير من الميادين العلمية وذلك بفضل حرصه على التحقيق الفعلى الواقعى لكل فكرة أو نظرية.

والبراجماطية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى مضامينها الواقعية. ولكنها لا تقف منها موقف الحكم. فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً. فليس غريباً إذن أن يصل المنهج البراجماطى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف.

لقد كان «جيمس» قلباً نابضاً فى أعماق الفلسفة الأمريكية المعاصرة . وفى سنة ١٩٠٧، ألقى آخر محاضراته فى الفلسفة فى جامعة هارفارد . وفى ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة كولومبيا فى نيويورك ليلقى محاضراته عن البراجماطية . وكأنما رسول جديد قد هبط المدينة فقد تزاحم الناس بالمناكب لرؤيته والاستماع اليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم فى كل مكان حل به ، وكان لهذه الزيارة وقع جميل فى نفسه .

وقد كان أمله أن يصل إلى رأى حر فى جميع المشكلات الفلسفية التى طالما أضجرته وأرقته . وقد بدأ تنفيذ هذا المشروع فى الفصول التى جمعت بعد وفاته فى كتاب (بعض مشكلات الفلسفة)، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحيما بوليم جيمس . فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفى كامل . نعم إن لجيمس نظرة عامة فى المسائل الفلسفية وموقفاً خاصاً منها ؛ الا أنه كان معنيا أشد عناية شاعراً أعمق شعور بالتقدم . فثمة حقائق جديدة ينبغى ألا نكف عن البحث عنها، فليس هناك من ثمة تمام أو كمال وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها .

الفلسفة ونقادها [1]

يرجع الفضل فى تقدم المجتمع إلى تفاوت أفراده فيما بينهم فى مختلف ميادين الحياة ، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسط الإنسانى المألوف ؛ حتى أن ما يتمثل فيهم من أصالة كثيراً ما يجذب إليهم الأنظار وكثيراً ما يبدو فيه النفع لقومهم بحيث يعتبرون زعماء وقادة ويصبحون بناة مثل عليا جديدة ، يغبطهم الغير أو يرمقونهم بنظرة إعجاب .

الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها

وعلى ما هنالك من تنوع فى هذا المضمار ، يتمخض كل جيل عن أفراد يعنون عناية فذّة بالنظر . هؤلاء الأفراد يجدون مادة للحيرة والعجب فيما لا يجد غيرهم . ويبتكر خيالهم تفسيرات يؤلف بينها . وهم يختزنون تعاليم زمانهم وينطقون بالبشائر والنذُر وينظر الناس إليهم نظرتهم إلى حكماء .

إن المعنى اللغوى للفلسفة هو محبة الحكمة ، وهى عمل هذه

---

1 - William James: Some problems of philosophy (ch 1. Philosophy and its Critics)
New york · 1948 · p·p·3 - 28

للطبقة من المفكرين . ذلك العمل الذى ينظر إليه الغير نظرة ملؤها الرغبة إن لم تكن مفعمة بالإعجاب ، حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين ، أو لا يعتقدون فى صحة ما يذيعونه من آراء .

ومن ثم تغدو الفلسفة تراثا للجنس البشرى ، وتنتظم فى مجموعها حشداً هائلا من التعاليم . واذا أخذنا الفلسفة بهذا المعنى لم يعد ثمة مبرر لاخراج العلوم الخاصة كالكيمياء أو الفلك من دائرتها . على أن عامة المفكرين قد أجمعوا على تنحية العلوم الخاصة ، لأسباب يتعين علينا شرحها ؛ وما يبقى بعد ذلك فهو صالح لكى يدرس تحت اسم الفلسفة ويقوم على تدريسه كل انسان اتسعت آفاق اهتماماته .

ما تعنيه الفلسفة

ولو كان هذا الكتاب (١) الذى أضعه بين يدى القراء كتاباً مدرسياً ألمانيا ، لبادرت بتزويد القارىء بتعريفى المجرد للموضوع ، الذى تم لى تحديد مجاله بعد تمرسى به . ثم شرعت فى بسط « التصور والتقسيم » " Begriff, und Eintheilung " و « المشكلة والمنهج » " Aufgabe und Methode " ولكن لما

(١) يقصد كتابه « بعض مشكلات الفلسفة » وهذا هو الفصل الأول منه كما ألمنا الى ذلك . (المترجم)

(٢) هذه العبارات الألمانية وردت كذلك فى النص الأصلى .

كان ذلك لا يستسيغ فهمه المبتدئون ، وهو غير ضرورى بعد قراءة الكتاب ، فإن توخى الاختصار يقتضينا أن نهمل هذا الفصل بتمامه ، وإن كان مفيداً للقراء المتبحرين كمجمل لما يلى من فصول .

ومع ذلك فسأتمهل لحظة أمام مسألة التعريف هذه . لقد غدا اسم الفلسفة بعد أن انحصر مجالها نتيجة لتنحية العلوم الخاصة ، أدلّ على أفكار لها نطاق عام فحسب . فأصبحت المبادىء التى تفسر الأشياء جميعاً دون ما استثناء . والعناصر المشتركة بين الآلهة والبشر والحيوانات والأحجار ، وأول تساؤل عن بداية الكون وآخر استفسار عن نهايته ، وشروط معرفة الأشياء كلها ، وأعم قواعد الفعل الإنسانى — أصبحت هذه المسائل تزودنا بالمشاكل التى توصف بأنها مشاكل فلسفية على الحقيقة . والفيلسوف هو الشخص الذى فى جعبته الكثير ليقوله بصددها .

ويرد تعريف الفلسفة فى الكتب المدرسية عادة على النحو التالى : «معرفة الأشياء فى عمومها بعللها البعيدة ، بقدر ما يستطيع العقل الطبيعى أن يصل إلى مثل هذه المعرفة» . ويعنى هذا أن الفلسفة يجب أن تهدف إلى تفسير العالم تفسيرا إجمالياً لا إلى وصف تفاصيله . ومن هنا تكون النظرة إلى شىء ما نظرة فلسفية بقدر ما يتحقق فيها من اتساع الأفق ومن الارتباط بوجهات نظرة أخرى ، وبقدر استنادها إلى مبادىء بعيدة شاملة لا إلى

مبادىء قريبة أو بسيطة . إن كل نظرة محيطة للعالم فهى فلسفة بهذا المعنى حتى ولو كانت نظرة مبهمة . إنها موقف فكرى تجاه الحياة . Weltanschauung . ولقد أدلى الأستاذ « ديوى[1] » بوصف رائع لتكوين جميع الفلسفات القائمة فى عصرنا حين قال إن الفلسفة أحرى أن تكون تعبيراً عن موقف معين ، عن غرض معين ، وعن مزاج معين متصل بالعقل والإرادة ، منها بنظام نستطيع ضبط حدوده ضبطاً واضحاً [1] .

قيمة الفلسفة

إن معرفة المواقف الرئيسية المتنافسة إزاء الحياة ، كما نمت وتطورت فى سياق تاريخ الفكر البشرى ؛ والوقوف على

(١) جون ديوى John Dewey أشهر فيلسوف أمريكى معاصر ، علم من أعلام البراجماطية ، يؤمن بالديمقراطية ويعتز بهـا فى الإنسان من طاقة وفاعلية . له نشاط زاخر فى مختلف الميادين الفكرية . فى المعرفة والميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الجمال والدين والسياسة والاخلاق والتربية . وهو يمد بحق حجة وثقة فى كل ميدان من هذه الميادين . ومن أهم كتبه — على سبيل المثال لا الحصر — كيف نفكر (١٩١٠) . « الديمقراطيه والتربيه » (١٩١٦) « بناء الفلسفة من جديد » (١٩٢٠) . « التجربة والطبيعه » (١٩٢٥) . البحث عن اليقين (١٩٢٩) . الفن كتجربة (١٩٣٣) .

إرجع إلى M·H.Thomas : a·Bibliography of John Dewey 1882 - 1939

T·Ratner ; The philosophy of John Dewey· 1940.

(٢) قارن مقال الفلسفة فى قاموس « بالدوين » الفلسفة وعلم النفس .

Baldwin. Dictionary of philosophy and pychology

(المؤلف)

الأسباب التى يستند إليها كل موقف منها . كل هذا يجب أن يعد جزءاً جوهرياً من التربية الحرة . وقد تعد الفلسفة فى معنى من معانيها ، اسماً جامعاً لروح التربيـــة تعبر عنه كلمة معهد أو كلية فى أمريكا .

وفى الوسع دراسة الأشياء بطريقة متزمتة جافة أو بطريقة فلسفية . ففى مدرسة فنية صناعية يمكن أن يصل المرء إلى أن يكون آلة من المرتبة الأولى فى أداء عمل معين ؛ ولـكنه يفتقد دماثة الطبع التى تنم عنها كلمة الثقافة الحرة . قد يظل خشناً فظاً منكباً على موضوع واحد ضيق الحدود ، عاجزاً عن افتراض شىء آخر مختلف عما يراه ، مفتقراً إلى الخيـــال ، مختنقاً ، بعيداً عن البيئة العقليه .

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهى قادرة بذلك على أن تتخيل كل شىء مختلفاً عما هو عليه . فهى ترى المألوف كما لو كان غريباً ، والغريب كما لو كان مألوفا . وتستطيع أن ترق بالأشياء إلى أعلى وتهبط بها ثانية إلى أسفل . إن الفلســفة تحيط بكل موضوع . وهى توقظنا من سباتنا القطعى[1] وتقوّض من آرائنا المطبوخة . ولو رجعنا إلى التاريخ

---

(١) سباتنا القطعى ترجمة عبارة Dogmatic Slumber ومعناها الاستسلام لآراء انتقلت الينا عن السلف فلم نعبأ بالبحث فيها وتحليلها . ويجمل بناهنا أن نفسر كلمة قطعية Dogmatism . فقد كانت فى الأصل تطلق على كل فلسفة تتشبث بحقائق موضوعية للاشياء . وعلى ذلك

لرأينا أن الفلسفة كانت على الدوام مرتعاً خصيباً لأربع اهتمامات إنسانية مختلفة ؛ العلم والشعر والدين والمنطق .

وقد بحثت الفلسفة بالاستدلال الشاق عن نتائج لها قيمتها العاطفية . فالاحتكاك بالفلسفة وإدراك نفوذها يعود بالخير على طلاب العلوم والآداب معاً . فالفلسفة بشعرها تناجي الأذهان الأدبية ، ولكن منطقها يقوّم عودها ويداوى طراوتها . والفلسفة بمنطقها تناجي الأذهان العلمية ولكنها تنعشها بمجالاتها الأخرى ، وتنقذها من الآلية الفنية الجافة غاية الجفاف . وعلى ذلك فطلاب الآداب والعلوم ينبغي أن يلتمسوا عند الفلسفة روحاً منتعشاً بالحياة ، وهواء طليقاً وأساساً عقلياً أصيلا .

كانت على نقيض الشكية عند اليونان Scepticism .وفى العصور الوسطى كانت تدل على عقائد الكنيسة الصارمة التى لا بد من التسليم بهـا دون التفكير فيها أو مناقشتها . وقد غدا هذا الاصطلاح عند الفيلسوف الالمانى « كانت » دالا على القضايا الميتافيزيقية التى انتهى أصحابها دون نقد عقلى سابق تستند اليه . وبذلك غدت « النقدية الكانتية » عـدوا لدودا « للقطعية » . وقد جرت مثلا عبارة (كانت) فى كتابه « المقدمات » : لقد أيقظنى هيوم من سباتى القطعى إذ نبهنى لقيمة التجربة وضرورة النقد . ويذكر « واجوبرت رونز » فى قاموسه الفلسفى أن (القطعية) تدل فى أيامنا هذه على التسليم بمبادىء عامة والتشبث بها مع إغفال صلتها بالتجربة . راجع فى ذلك ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ من Ialande : Vocabulaire Techni que et Critique de la Philiosophie. Paris 1936

Dagobert Runes : Dictionary of Philosophy. New York 1942

(المترجم)

« أثمة فلسفة فيك أيها الراعى ؟ » : — هذا السؤال الذى ألقاه « تتشستون » ، هو السؤال الذى ينبغى أن يلقيه كل إنسان على الآخر . فالإنسان بدون فلسفة فيه يغدو أبأس الناس وأشقاهم فى المجتمع .

لم أذكر فيما ذكرت شيئاً عما يمكن أن ندعوه التمرّس بالدراسة الفلسفية كما نتمرس بالرياضات البدنية(١) . فثمة قوة فكرية خالصة نجنيها من تعريف أعلى تصورات الفيلسوف وأشدها تجريداً ، ومن التمييز بين التصورات .

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم

وبرغم المزايا التى عددناها فان لدراسة الفلسفة أعداءً برعوا فى تنظيم صفوفهم ، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا فى أيامنا هذه . والمسئول عن ذلك الى حد ما ، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة ، وما يلوح فى نتائج الفلسفة من تميع ، هذا إذا ضربنا صفحاً عن فظاظة عقل الإنسان المركوزة فيه ، والتى تجعله يولع ولعاً خبيثاً بأن يلوك كلمات طويلة المقاطع ومجرّدات . فإن « الرطانات الاسكولاستيكية » و « جدليات العصور الوسطى » ترادف عند كثير من الناس كلمة « فلسفة » .

وقد قورن الفيلسوف ، فى تأملاته الغامضة المفتقرة الى

(١) فى الأصل the gymnastic use of philosophic study . (المترجم)

اليقين فى أعماق طبيعة الأشياء وعللها : «برجل أعمى يبحث فى غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك» ؛ وقد وصف عمله بأنه : «فن جدل لا نهاية له ولا يصـــل إلى نتيجة ما» ؛ ووصف أيضاً ، بازدراء أشد ، بأنه : «إساءة استخدام مقصودة لمصطلحات ابتكرها الإنسان خصيصاً لهذا الغرض ؟» .

Systematische Missbrauch einur zu diesem Zwecke erfudnen Terminologie. (١)

وقد يكون هذا العداء للفلسفة معقولا ولكن بدرجة محدودة جداً . وفيما يلى سأتناول بعض الاعتراضات الجارية على التعاقب ؛ إذ فى الإجابة عليها طريقة ملائمة للنفاذ إلى لبّ موضوعنا .

الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية

الاعتراض الأول : بينما يحقق العلم تقدماً مطرداً ، ويفضى إلى تطبيقات ذات نفع بالغ ، لم تسجل الفلسفة تقدماً ما ، وليس لها تطبيقات عملية .

الرد عليه : هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل . ذلك لأن العلوم ذاتها فروع من شجرة الفلسفة . وبقدر ما نجيب عن الأسئلة إجابة دقيقة ، بقدر ما تعتبر هذه الإجابات إجابات علمية.

---

(١) وردت هذه العبارة الألمانية فى سياق الأصل الإنجليزى .
أنظر ص ٩ من كتاب «وليم جيمس» : بعض مشكلات الفلسفة .
(المترجم)

وإن ما يطلق عليه الناس اليوم «فلسفة» ،هو ما بقى من أسئلة ظلت دون ما إجابة . وفى هذه اللحظة نرى علمين ، هما علم النفس وعلم الحياة ، ينفصلان عن جذع الأم ويستقلان ويتخذان لهما جذوراً مستقلة تجعــــل لسكل منهما اختصاصه . إن الفلسفة أعم فهى لا تستطيع ــــ كقاعدة ــــ أن تتبع التفاصيل المحتشدة فى أى علم من العلوم الخاصة .

هذا الاعتراض فى ضوء التاريخ

ونظرة إلى وراء نلقيها على تطور الفلسفة تسعفناهنا. فالفلاسفةالأوائل فى كل بلدمن البلاد كانوا حكماء يحملون دوائر معارف فى عقولهم ؛ وهم عشاق للحكمة ، ويكون لهم أحيانا إهتمام أخلاقى أو دينى يغلب على نظرتهم إلى الأشياء ، وأحيانا لا يكون لهم هذا الاهتمام .

كانوا مجـــــرد أناس يتطلعون إلى ما وراء الحاجات العملية المباشرة ، ولم يكن اختصاصهم منصباً على مشاكل جزئية قدر ما هو منصب على المشاكل العامة . ولقد كان للصين وفارس ومصر والهند ، مثل هؤلاء العقلاء . بيد أن عقلاء اليونان هم الحـكماء الوحيدون الذين كان لهم نفوذهم ، حتى عهد قريب جداً، على مجرى الفـكر الغربى . لقد دامت الفلسفة اليونانية الاولى حوالى مائتى وخمسين عاماً على التقريب أى منذ سنة ٦٠٠ /ق.م إلى ما بعـــدها ، وكان طاليس وهرقليطس وفيثاغورس

وديموقريطس رياضيين، ورجال دين وساسة ، وعلماء فلك وطبيعة، فقد كان العلم ، على حاله فى زمانهم ، فى متناول أيديهم . وقد واصل أفلاطون وأرسطو السير على الدرب ، ووسّع كبار فلاسفة العصور الوسطى نطاق هذه الدراسات فى مجال التطبيق. فإذا اتجهنا إلى القديس « توماس الإكوينى » فى كتابه « المجمع» Summa، وقد كتب فى القرن الثالث عشر ، وجدنا آراء تكاد تحيط بكل شىء ، تهبط من الله إلى المادة مارة فى طريقها بالملائكة والبشر والشياطين . وتتوالى المسائل فى هذا الكتاب ليأخذ كل منها نصيبه من الدراسة ، فتشمل العلاقات التى تكاد تربط بين الأشياء جميعاً أحدها والآخر ، بين الخالق ومخلوقاته ، والعارف والمعروف ، والجواهر والصور ، والعقل والبدن ، والإثم والخلاص . فثمة فى هذا الكتاب لاهوت ، وعلم نفس ، ومذهب للواجبات والأخلاق ، فى جميع تفاصيله ، بينما يستقيم للطبيعة والمنطق مبادئهما الكلية .

والانطباع الذى تخلفه قراءة هذا الكتاب فى قارئه ، هو أن ثمة منابع عقلية أعلى من الإنسان . والحق أن منهج القديس توماس فى تناوله للواقع ، أو ما افترض أنه الواقع فى كليته ، يختلف عن المنهج الذى نألفه . فهو يقيس كل شىء ويبرهن عليه، إما من مبادىء عقلية ثابتة أو من الكتاب المقدس . نأخذ مثلا على ذلك أنه فسّر صفات الأشياء وما يعتريها من تغيرات بمبدأين

هما مبدأ الصورة ومبدأ الهيولى كما علمنا أرسطو . فالهيولى عنصر كمى قابل للتحدد منفعل ، والصورة مبدأ كيفى موحِّد محدِّد ، فعّال . وكل نشاط له نهاية . والأشياء يؤثر بعضها فى البعض الآخر حين يتم بينها احتكاك فحسب . وأنواع الأشياء وأجناسها محددة العدد واختلافاتها منفصلة[1] .

ومع بداية القرن السابع عشر سئم الناس المناهج الأولية التى جرى عليها المدرسيون . وقضت أبحاث « سوارز[2] » على قيمة

---

(١) يزودنا (ريكابى) J. Rikaby فى كتابه : الميتافيزيقا العامة : General Metaphysics (Longmans, Green & Co) بتفسير شائق للدراسات الجوهرية فى فلسفة القديس توماس الطبيعية . ويذهب (توماس هاربر) Thomas J. Harper فى : كتابه ميتافيزيقا المدرسة. (Metaphysics of School (Macmillan ، إلى أدق التفاصيل . (المؤلف)

(٢) فرانشيسكوسوارز Francisco Suarez (١٥٤٨-١٦١٧). وتقوم فلسفته على أسس أرسطية مسيحية . وقد عرض مذهبه فى كتابه (مجادلات فلسفية) Disputationes Metaphysicae ، فكان كتاباً جامعاً لآرائه فى الميتافيزيقا والنفس والمعرفة والوجود واللاهوت .

ويذهب (سوارز) إلى أن اللاهوت لا يعد جزءاً من الفلسفة وإنما هو علم أسمى يستمد مبادئه من الوحى الإلهى .

والإنسان فى نظره مخلوق حر مسئول عما يصدر عنه من أفعال بمحض اختياره . ويكون الإنسان على إحاطة بالمبادىء الأصيلة من القانون الإلهى حين يحسن استخدام عقله . وعلى ذلك فالقانون الإلهى يغدو ، بعد معرفة

هذه المناهج . بيد أن فلسفة ديكارت الجديدة التى خلعت تعاليم المدرسيين عن عرشها، وانتشرت فى أوروبا انتشار النار المتأججة، ظلت محتفظة بالطابع الأنسيكلوبيدى . فنحن فى أيامنا هذه نذكر « ديكارت » على أنه فيلسوف الميتافيزيقا الذى قال : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ؛ والذى فصل الفكر عن المادة باعتبارهما جوهرين متعارضين ؛ والذى أمدنا ببرهان محدد عن وجود الله . ولكن معاصريه ظنوا به أكثر من ظننا اليوم « بهربرت سبنسر » الذى نعده الباحث التطورى الكونى الذى فسر بإعادة توزيع المادة والحركة وبقوانين التصادم ، حركات الأفلاك الدائرية ، ودورة الدم ، وانكسار الضوء ، وجهاز البصر ، والفعل العصبى ، وعواطف النفس ، والصلة بين الذهن والبدن .

وقد مات « ديكارت » سنة ١٦٥٠ وبصدور كتاب « لوك » « مقال فى العقل البشرى » سنة ١٦٩٠ ، اتجهت الفلسفة لأول مرة اتجاها يكاد ينصب اهتمامها فيه على مشكلة المعرفة ، وغدت بذلك فلسفة نقدية . وبالرغم من أن مدرسة « ليبنتز » الذى كان مثالا للحكيم

= الانسان له على هذا النحو ، قانوناً طبيعياً للأخلاق . والأخلاق عند (سوارز) تزود التعاليم المسيحية الأخلاقية بأساس عقلى .

راجع تفصيل ذلك فى ص ٣٠٢ — ٣٠٣ من :

Runes : The Dictionary of philosophy. N. york 1942.

(المترجم)

الذى يحيط بالمعارف كلها فى نظرة شاملة — ظلت محتفظة بطابع الكلية والشمول — فقد نشر « ولف » Wolf وهو من أتباع ليبنيز أبحاثاً منظمة فى جميع الموضوعات طبيعية وأخلاقية على حد سواء — فإن « هيوم » الذى أعقب « لوك » أيقظ (كانت) من « سباته القطعى » . ومنذ عهد (كانت) وكلمة فلسفة صارت تدل على التأملات العقلية والأخلاقية أكثر من دلالتها على النظريات الطبيعية . وكانت الفلسفة — إلى عهد قريب — تدرس فى معاهدنا تحت عنوان « الفلسفة العقلية والأخلاقية » أو « فلسفة العقل البشرى » فحسب ، للتمييز بينها وبين « الفلسفة الطبيعية » .

بيد أن العرف القديم أفضل وأكمل . فإن معرفة المميزات القائمة للعالم الذى ولدنا فيه تستوى، يقيناً، فى الأهمية مع معرفة العلة التى تجعل أنماطاً من العالم ممكنة ، على أية حال، إمكاناً مجرداً . بيد أن هذه المعرفة الأخيرة تناولها الكثيرون منذ عهد « كانت » على أنها المعرفة الوحيدة التى تستأهل أن نطلق عليها المعرفة الفلسفية . وعامة الناس يحسون بأن السؤال التالى : ماذا تشبه الطبيعة ؟ لا يقل شأناً عن سؤال (كانت) : كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟. وعلى ذلك ينبغى للفلسفة لكى لا تفقد توقير الإنسان لها ، أن تدخل فى اعتبارها التكوين القائم للواقع . وثمة دلالات فى أيامنا هذه على عودة الفلسفة إلى موقفها القديم، وهو موقف أقرب

إلى الطابع الموضوعى[1] .

الفلسفة هى تفكير الإنسان

إن الفلسفة ، فى أملى معنى لها ، هى تفكير الإنسان فحسب ، تفكيره فى العموميات أكثر من تفكيره فى الخصوصيات . بيد أنه سواء أكان الأمر أمر عموميات أو خصوصيات ، فالإنسان يفكر دائماً متبعاً نفس المناهج . فهو يلاحظ ، ويميز ويعمم ويصنف ويبحث عن العلل ، ويسوق الأمثلة ويضع الفروض . والفلسفة مأخوذة على أنها شيء متميز من العلم أو الشئون العملية لا تتبع منهجاً خاصاً بها ، فإن تفكيرنا كله فى أيامنا هذه قد خرج تدريجاً من التفكير الإنسانى البدائى . والتغيرات الوحيدة الهامة التى طرأت على طريقته ، (متميزاً من الأمور التى يعتقد فيها) هى قسط أعظم من التردد قبل تأييد ما كان مقتنعاً به من قبل ، وعادة البحث عن التحقق من صحة معتقداته كلما أمكن ذلك[2] .

---

(١) للاطلاع على دفاع رائع فى هذا الصدد ، أحيل قرائى إلى كتاب « بولصن » : المدخل إلى الفلسفة.

Poulsen : Introduction to philosophy. (Translated by Thilly) 1895 pp. 1944 .

(المؤلف)

(٢) قارن G.H. Lewis : Aristotle (1864), chap. 4.

وقد يكون من المفيد فى تثقيفنا أن نتتبع فى عجالة سريعة أصول عاداتنا الحاضرة فى التفكير .

أصل وسائل الإنسان الحالية فى التفكير

قال « أوجست كونت » مؤسس الفلسفة التى أطلق عليها إسم الفلسفة الوضعية[١] . إن النظرية الإنسانية فى أى موضوع من الموضوعات تتخذ دائماً صوراً ثلاثاً على التعاقب[٢] : ففى المرحلة الدينية تفسر الظواهر بأنها تتولد عن الأرواح ، وفى المرحلة المتيافيزيقية تستبان قسماتها الجوهرية فى فكرة مجردة وتقف هذه الفكرة المجردة وراء الظواهر كما لو كانت تفسيراً لها ؛ وفى المرحلة الوضعية توصف الظواهر بحسب من حيث تواجدها معاً وتعاقبها . وبمجرد صياغـــة « قوانينها » لايكون هنالك داع للبحث عن تفسير لطبعيتها أو لوجودها . وعلى ذلك فثمة «فالإمام الروحى » دينى ، و « مبدأ الجذب » ميتافيزيقى «وقانون المربعات» نظرية وصفية فى حركات الأفلاك .

وتفسير « كونت » موغل فى الحسم والقطع . فعلم الأجناس

---

(١) A. Comte : Cours de Philosophie Positive. Paris, 1830—1842

(المؤلف)

(٢) راجع فصلا عن (الوضعية) فى كتاب : المعرفة ــ للدكتور محمد فتحى الشنيطى . ص ٩٨ —— ١٠٥ . الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٧ .

يظهر لنا أن أولى محاولات الإنسان للبحث عن النظريات كانت محاولات يمتزج فيها العنصر الديني بالعنصر المتيافيزيقى . فالأشياء العامة المألوفة لاتحتاج إلى تفسير خاص.وإنما الأشياءالتى تستدعى الانتباه وحدها، أعنى الأشياء الغريبة وخاصة الموت والنكبات والأمراض هى التى تستلزم تفسيراً . وثمـــة طاقة غامضة تحرك الأشياءإلى العمل ، وكلما كانت الأشياء،أقطع،كان حظها من الروح أكثر من غيرها . وقد كان شـــيئاً عظيما أن يملك الإنسان الروح . إن السحر السمبتاوى هو الإسم الجامع لما كان يلوح أنه الفلسفة البدائية . فأنت تستطيع أن تؤثر فى أى شىء بأن تتحكم فى شىء آخر متصل به أو مشابه له . فإذا رغبت فى أن تصيب عدوا بمكروه ، فإما أن يكون لديك صورة له أو خصلة من شعره أو أى شىء ينتمى إليه ، أو تكتب اسمه . وأنت إذا أصبت البديل بمكروه فسيتألم عدوك بالتبع . فإذا شئت أن تهطل الأمطار فما عليك إلاأن تذر الأرض، وإذا رغبت فى أن تعصف الريح فما عليك إلا أن تصفر . . . الخ . وإذا رغبت أن تنمو البطاطس فى حديقتك فما عليك إلا أن تضع حجرة شبيهة بالبطاطس فى المكان الذى تريدها أن تنمو فيه . وإذا شئت أن تشفى مريضاً من الصفراء فما عليك إلا أنه تعطيه عقاراً أصفر يلون الأشياء بهذا اللون ، أو اعطه خشخاشاً إذا أصابه الصداع ، ذلك لأن أوعية حب الخشخاش لها شكل الرأس . هـذه النظرية « نظرية العلامات» ، لعبت دوراً عظيما فى الطب فى بداياته الأولى . والتنبؤات

والتكهنات على اختلاف ألوانها تدخل هنا فى هذا الميدان الذى تختلط فيه الفراسة والسحر بالعلم البدائى اختلاطاً لا يتميز فيه الواحد منها من الآخر . والنظريات السمبتاوية لا زالت قائمة إلى يومنا هذا . وثمة مدرسة معاصرة فى الفلسفة العملية ـ وهى مدرسة جيدة فى جملتها — تعتبر الأفكار هى الأشياء . وشعار هـــذه المدرسة هو : استثمر الفكرة التى ترغب فيها وأيدها ، فستجلب لك من كل مكان ، كل الأفكار المشابهة لها لتدعيمها . وبذلك تتحقق رغبتك فى النهاية[1] .

وقد بدأت الطرائق الالصق بالوضعية تسود شيئاً فشيئاً فى دراسة الأشياء . وأخذت العناصر المشتركة بين الظواهر تبرز وتضع أساس التعميمات المنصبة عليها . ولكن كان من الضرورى لهذه العناصر أن تكون من البداية متصلة اتصالا وثيقاً باهتمامات الإنسان وحياته .

كان الحار والبارد والرطب والجاف فى الاشياء يفسر سلوكها ـ

---

(١) فى السحر السمبتاوى البدائى راجع .

J. Jastrow : Fact and Fable in Psychology, the chapter on Analogy.

F.B. Jevons : Introduction to the History of Religion, ch. IV.

J. G. Frazer : The Golden Bough. 1.2.

R.R. mareh : The Threshold of Religion, passim.

A.O. Lovejoy : The Monist. 357.

(المؤلف)

فبعض الأجسام دافىء بطبعه، وبعضها الآخر بارد . والحركات إما طبيعية أو عنيفة . والأفلاك تتحرك فى دوائر ، ذلك لأن الحركة الدائرية هى أكمل الحركات طراً ، وفسّرت الرافعة بأن ثمة كمية أعظم من الكمال كائنة فى حركة ذراعها الأطول[1] . والشمس تذهب شتاء إلى الجنوب لتنجو من البرد . وللأشياء الثمينة الجميلة خصائص استثنائية . ولحم الطاووس يقـــاوم العفن . وحجر المغناطيس ينفض الحديد الذى يحمله باقتراب ماسة أقوى منه .

قد تبدو لنا أمثال هذه الأفكار مثيرة للضحك ، ولكن هبْ أننا لم تصلنا آثار عن أسلافنا الذين اشتغلوا بالعلم فكيف يا ترُى كان فى وسعنا أن نضع يدنا على مشاهد فى الطبيعة نصطفيها لتعيننا على فهم الأشياء ؟

فإلى بداية القرن السابع عشر لم يكن أبسط انتظام فى الأشياء يجذب انتباه الناس بعيداً عن الصفات التى انتهوا إليها فى الأصل وقليل منا من يدرك قصر عهد ذلك الذى يعرف باسم « العلم » فمنذ ثلاثمائة وخمسين عاماً لم يكن أحد يكاد يعتقد فى نظرية كوبرنيكس فى الكواكب . ولم تكن المجموعات البصرية قد اكتشفت بعد . وكان الناس يجهلون دورة الدم ، ووزن الهواء ، وتوصيل الحرارة وقوانين الحركة . لم يكن هنالك ساعات ولم يكن هنالك مقاييس

---

(١) راجع فى العلم عند اليونان .

W. Whewell ; Histoty of the Indutive Sciences. vol. I, book. I .

G. H. Lewes— Aristotle, passim.

للحرارة ، ولم يكن هنالك جاذبية عامة .. وكان العالم قد بلغ من العمر إذ ذاك خمسة آلاف عام . كان الاعتقاد أن الروح هى التى تحرك الكواكب ، وكانت الكيمياء القديمه والسحر والتنجيم متسلطة على عقائد الناس .

وقد بدأ العلم الحديث بعد سنة ١٦٠٠ فقط ؛ بدأ مع « كبلر » و « جاليليو » و « ديكارت » و « توريشللى » و « بسكال » و « هارفى » و « نيوتن » و « هوجنز » و « بويل » . انتقلت المكتشفات التى اشتهرت بها حياة خمسة رجال من الواحد منهم إلى الآخر على التعاقب ؛ ثم غدت جميعها بين أيدينا : فلا بد أن « هارفى » أنبأ « نيوتن » ، ونيوتن بدوره أنبأ «فولتير» ، و « فولتير » أنبأ « دالتون » ، و « دالتوان » أنبأ « هاكسلى » ، و « هاكسلى » أنبأ قراء هذا الكتاب .

فالرجال الذين بدأوا هذا العمل لتحرير العقل البشرى كانوا فلاسفة بالمعنى الأصيل لكلمة فلسفة أعنى كانوا حكماء أعلام .

العلم فلسفة متخصصة

ذكرنا « جاليليو » أنه أنفق فى الفلسفة من السنوات عدداً أكبر من الشهور التى أنفقها فى الرياضيات . و « ديكارت » كان فيلسوفا جامعاً بأملى معنى للكلمة. بيدأن خصب التصورات والأفكار الحديثة جعلت المجالات الخاصة فى المعرفة تنمو وتزدهر إلى درجة احتشدت معها بالتفاصيل ، بحيث لم يعد فى طاقة الأذهان أن تستوعبها . وعلى ذلك بدأت

العلوم الخاصة كالميكانيكا والفلك والطبيعة تنفصل عن أمها .

ولم يكن لأحد أن يسبق إلى التنبؤ بهذا الخصب الفذ الذى حققته تلك العبقريات فى أبسط جوانب الرياضيات. فلم يكن لأحد أن يحلم بذلك التحكم فى الطبيعة الذى أفضى إليه البحث عما يجرى فيها من تغيرات. والقوانين تصف هذه التغيرات، وجميع القوانين الحاضرة فى الطبيعة لها نموذجها فى النسبة التى اكتشفها (جاليليو) بين سرعة الضوء وزمنه $\frac{ع}{ز}$ ، والنسبة بين المسافة ومربع الزمن $\frac{م}{ز^٢}$. وقد كانت مكتشفات (بسكال) فى نسبة الارتفاع إلى الضغط الجوى ، و (نيوتن) فى النسبة بين العجلة[١] والمسافة ، و (بويل) فى العلاقة بين حجوم الغازات وضغطها[٢] واكتشاف (ديكارت) للنسبة بين جيب الزاوية (جـ) وجيب تمامها (جتا) فى الشعاع المنكسر ، كانت كل هذه المكتشفات الثمرات الأولى لإكتشافات (جاليليو) . فلم يكن هنالك مجال للتساؤل عن وسائط، ولم يكن هنالك اتجاه نحو علة حية أو عاطفية. فى هذه الطريقة الجديدة فى تناول الطبيعة كان المجال منفسحاً أمام وصف التغيرات المتلازمة بعد أن تم بنجاح استخلاص المبدأ العام من دراسة الكميات الخاصة المتغيرة . ولم تلبث النتيجة أن اتضحت فى التمييز بين دائرتين فى المعرفة الإنسانية : دائرة يطلق عليها (العلم) وتطبق فى ميدانها أدق القوانين ، ودائرة أخرى هى

---

(١) acceleration

(٢) الحجم x الضغط = كمية ثابتة .

الفلسفة العامة ولا تطبق فيها قوانين . ونتيجة ذلك الإتجاه الوضعي في التفكير ، وانطلاق الصيحة : « لتسقط الفلسفة ! » أطلقتها حناجر عدد لا يحصى من المشتغلين بالعلم . وكانوا ينادون : اعطونا وقائع قابلة للقياس ، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها ، ودون كائنات أو مبادىء تزعم أنها تفسرها . ومن هذا النمط في التفكير نبع الاعتراض بأن الفلسفة لم تسجل أى تقدم .

> الفلسفة هي ما يتبقى من مشاكل لم يجد لها العلم حلا

ومن الجلىّ أنه إذا كانت كل خطوة تخطوها الفلسفة إلى أمام ، وكل مسألة تجد لها إجابة دقيقة تنضاف إلى ذخيرة العلم ، لانحصر مجال الفلسفة فيما يرسب من المسائل التي لم تجد حلا . والواقع أن هذا هو بالضبط ما يحدث ، فقد غدت الفلسفة إسماً جامعاً لمسائل لم نصل بعد إلى إجابات بصددها ، إجابات تشفى غلة كل الذين أثاروها . وليس يقتضى هذا أن بعض المسائل لن تتقدم بتاتاً لأنها ظلت ألفى عام لا تجد جواباً . فقد لا يساوى ألفا عام فقرة واحدة فى رواية المغامرات العظيمة التى ندعوها تاريخ العقل البشرى . فإن الفضل فى ذلك التقدم الفذ الذى حققته الثلاثمائة عام الأخيرة راجع بالأحرى إلى العثور فجأة على طريق تدرس فيه طائفة من المسائل من التى يمكن تناولها تناولا رياضياً . ولكن الزعم ، بناء على هذا ، بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية

أو رياضية ، والاستخفاف بكل بحث فى أنماط المسائل الأخرى،
إن هذا ليعنى أننا ننسى ما هنالك من تعدد بالغ فى المجالات التى تكمن وراءها ، دون ما شك ، الحقيقة الواقعية . فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها إلى المسائل الفكرية . وقد وجدت طريقها من قبل فى هذا المجال إلى حد ما . بل إن العلم قد سجل فى بعض المجالات تقدماً أقل مما سجلته الفلسفة ؛ فان أهم تصورات العلم لن يندهش لها أرسطو أو ديكارت لو بعثا إلى الحياة من جديد .فان تأليف الأشياء من عناصر ، وتطورها ، والاحتفاظ بالطاقه ، وفكرة حتمية شاملة وقديلوح لهاهذا كله أمراً مألوفاً . وقد تكون الأشياءالصغيرة كالميكروسكوبات والأضواءالكهربية والتليفونات وتفاصيل العلوم وجزئياتها أشد إثارة لانتباههم . ولكنهما إذا فتحا كتاباً من كتب الميتافيزيقا ، أو زار قاعة من قاعات الدراسة الفلسفية فقد يكون لذلك وقع غريب عندهما . فان موقف عصرنا كله ذلك الموقف المثالى أو النقدى قد يبدو فيه جدة وطرافة لها ، وسيستغرقان وقتا طويلا قبل أن ينفذا إلى لبه.[1]

---

(١) يجد القارىء كل ما قلته فى هذا الموضوع وأكثر مما قلت معروضاً فى مقال ممتاز كتبه « جيمس وارد» عن « تقدم الفلسفة » .
أنظر فى ذلك :

Mind,vol. 15, no. lviii : « The Progress of Philosophy.

(المؤلف)

الاعتراض الثانى :

الفلسفة قطعية ، وتزعم أنها تقرر أحكامها فى الأشياء على أساس العقل الخالص ؛ بينما الطريقة الوحيدة المثمرة للوصول إلى الحقيقة هى الاستعانة بالتجربة العملية ، فالعلم يجمع الوقائع ويصنفها ويحللها ، وهو من ثم يسبق الفلسفة سبقا بعيد المدى .

الرد على الاعتراض :

لا حاجة بالفلسفة إلى القطعية

هذا الاعتراض صحيح من الوجهة التاريخية . فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة ، بنيت بناء أوّلياً ، تدعى العصمة ، وهى إما تقبل أو ترفض ككل . والعلوم من جهة أخرى ، إذ تستخدم الفروض فحسب وتسعى دائما لتحقيقها بالتجربة والملاحظة ، تفتح الطريق إلى التصحيح المتصل ، والنمو المطرد .

وقد اشتدت فى أيامنا هذه ورطة القطعيين الذين يدعون الكمال لمذاهبهم فلم يعودوا يجدون آذانا صاغية لهم فى الأوساط المثقفة . إن الفرض وتحقيقه هما كلمتا السر فى العلم ، وقد رسخا رسوخا متأصلا فى العقول الأكاديمية .

ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون فى الاشياء بأشد

الوسائل عقلية ، فانهم يستطيعون أن يستخدموا أى منهج أيا كان بحرية . ويجب على الفلسفة على أى وجه أن تكمل العلوم وأن تدمج مناهجها . ولسنا ندرى لم لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهى إلى القضاء على كل قطيعة قضاء نهائياً ! وتغدو الفلسفة فلسفة فروض فى طرائقها شأنها شأن أشد العلوم تجريبية .

الاعتراض الثالث :

الفلسفة تنأى عن الحياة الواقعية وتستبدل بها المجردات ، والعالم الواقعى عالم متنوع متعدد مؤلم . وقد اعتاد الفلاسفة فى الأغلب أن يتناولوه على أنه عالم نبيل بسيط كامل ، متغاضين عن تعقد الوقائع ، متسامحين فى ضرب من التفاؤل عرض مذاهبهم لإزدراء عامة الناس ولسخرية بعض الكتاب كفولتير وشوبنهاور . والفضل فى نجاح شوبنهاور الشعبى راجع إلى أنه كان أول الفلاسفة حديثاً عن الحقيقة المجسمة العملية المتمثلة فى مآسى الحياة وأوزارها

الرد على الاعتراض :

وليست الفلسفة منفكة عن الواقع

هذا الاعتراض صحيح أيضاً من الوجهة التاريخية . ولكن ليس ثمه سبب واضح لكون الفلسفه تظل بعيدة على الدوام عن الواقع . فقد تتغير طرائقها بتطورها تطوراً ناجحاً . والتجريدات الدقيقة النبيلة قد تفتح الطريق إلى صروح متينة واقعية ، عند التأكد شيئاً فشيئاً من المواد والمناهج اللازمة لبناء هذه الصروح .

وأخيراً فالفلاسفة قد يحتكون بوقائع الحياة احتكاك الروائيين الواقعيين الوثيق بها .

والخلاصة

الفلسفة ميتافيزيقا

والخلاصة أن الفلسفة فى مفهومها الأصلى تعنى أتم معرفة بالعالم ؛ فهى تنطوى على نتائج العلوم كلها ، ولا يمكن أن تتعارض معها . وهى تهدف ببساطة إلى أن تجعل من العلم مايدعوه هربرت سبنسر : « منهجاً لمعرفة متحدة اتحاداً تاماً[1] » .

والفلسفة فى معنى أحدث تدل الفلسفة على « الميتافيزيقيا » وتعنى ما يتعارض مع العلوم . والمعنى الأقدم هو الأفضل ، وكلما أصبحت نتائج العلوم أكثر قابلية للاتساق ، وكلما اتخذت شروط العثور على الحقيقه فى مختلف أنواع المسائل طابعاً منهجياً أكثر اتضاحاً ، كان أملنا فى عودة كلمة فلسفة إلى معناها الأصلى . حينئذ ينتظم جسم واحد كلاً من العلوم والميتافيزيقا والدين وتتبادل العون فيما بينها .

ولما كان هذا الأمل مابرح فى اللحظة الحاضرة بعيداً عن التحقيق . فإننى سأتوخى فى هذا الكتاب أخذ الفلسفة فى النطاق الضيق أعنى الميتافيزيقا ، وأترك الدين ونتائج العلوم جانباً .

(١) انظر فى ذلك الفصل الرائع الذى كتبه سبنسر فى كتابه (المبادىء الأولى) وعنوانه «تعريف الفلسفة» .
H. Spencer : First Principles.
(المؤلف)

مشاكل الميتافيزيقا

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية

ليس من الممكن أن نصل إلى تعريف دقيق لكلمة (ميتافيزيقا) ، وأفضل سبيل للإلمام بمعناها هو أن نذكر بعض المشكلات التى تتصدّى لها . فهى تعنى بمناقشة مسائل متنوعة ، غامضة ، مجردة ، عامة ، تثيرها العلوم والحياة فى عمومها دون أن تجد حلاً لها ، وقد تركت هذه المسائل جانباً كما هى ؛ وهى مسائل كل منها واسع عميق ومتصل بالاشياء فى جملتها أو بالعناصر النهائية لها .

فلا تنتظر منى إذن تعريفا ، ودعنى أعرض عليك، حيثما اتفق، بعض نماذج من هذه المسائل :

ما هى « الافكار » وما هى «الأشياء» . ؟ وكيف يكون الاتصال بينهما ؟

ماذا نعنى حين نقول الحقيقة ؟

أهنالك خامة مشتركة تصنع منها جميع الوقائع ؟

كيف كان هنالك عالم ، وهل كان ممكناً ألا يكون هنالك عالم ؟

ما هو النوع الحقيقي للحقيقة الواقعية ؟

ما الذى يربط الأشياء جميعاً فى عالم واحد ؟

هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية ؟

هل للأشياء جميعاً أصل واحد ؟ أم أصول كثيرة ؟

هل كل شىء مقدور أم أن بعض الأشياء (إرادتنا مثلا) حرة ؟

هل العالم لامتناه أم متناه فى جملته ؟

هل أجزاؤه متصلة أم أن هنالك فراغاً ؟

ما هو الله ؟

كيف يتحد الذهن والبدن ؟ وهل يؤثر كل منهما فى الآخر ؟

كيف يؤثر شىء ما فى شىء آخر ؟

كيف يتغير شىء ما أو ينمو من شىء آخر ؟

هل المكان والزمان من الوجودات ؟ أم ماذا ؟

وفى المعرفة ، كيف ينفذ الموضوع إلى الذهن ؟ أو كيف ينفذ الذهن إلى الموضوع ؟

ونحن تتم لنا المعرفة بواسطة الأفكار العامة . فهل هذه الأفكار حقيقية أيضاً ؟ أو أن الأشياء الجزئية وحدها هى الحقيقية ؟

ماالذى نعنيه بكلمة « شىء » ؟

« ومبادىء العقل » — هل هى فطرية أم مكتسبة ؟

هل الجمال والخير ينتميان إلى الرأى الشخصى وحده ؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا تعنى هذه

المشروعية الموضوعية ؟ .

تلك (عيّنات) لذلك النمط من الموضوعات التى تسمى بالموضوعات الميتافيزيقية. وقد قال (كانت) إن الأسئلة الميتافيزيقية الجوهرية الثلاث هى :

ماذا يمكننى أن أعرف ؟

وماذا ينبغى علىّ فعله ؟

وماذا عساى أن آمل ؟

تعريف الميتافيزيقا

ونظرة نلقيها على أسئلة من هذا النمط تكفى لضبط تعريف للميتافيزيقا كذلك التعريف الذى ذهب إليه « كرستيان وولف »[١] حين دعاها « العلم بما هو ممكن » ، متميزاً بذلك من العلم بما هو قائم . ذلك لأن أغلب المسائل تتصل بالواقع الحاصل . وقد يذهب المرء إلى أن الميتافيزيقا تبحث فى علة الأشياء كلها ، وجوهرها ، ومعناها ونتائجها. أو قد يدعوها المرء : العلم بأعم المبادىء المنصبة على الحتمية الواقعية ، (سواء أكانت هذه المبادىء قد جرت عليها تجاربنا أم لم تجر) ، فى صلتها بين الواحد منها وبين الآخر وبينها وبين ملكاتنا فى المعرفة .

---

(١) Chrisrian Wolff (كرستيان وولف) (١٦٧٩ - ١٧٥٤) من أئمة المفكرين الالمان فى عصر الاستنارة . ومن حملة مشاعل المذهب العقلى . وقد كان استاذاً للرياضيات . وهو يعرض الفلسفة عرضا مذهبيا صارما . ويعتقد أن للمذهب الفلسفى أصولا منطقية عقلية خالصة لا نزاع بصددها . (المترجم)

والمبادئ هنا قد تعنى إما كائنات «كالذرات» و «النفوس»، أو قد تعنى قوانين منطقية، مثل: «الشيء إما أن يوجد أو لا يوجد» أو وقائع معممة مثل «الاشياء لا يكون لها نشاط إلا بعد أن توجد فقط». ولكن المبادئ بالغة الكثرة، والعلم المنصب عليها بعيد عن الاستكمال، بحيث أن مثل هذه التعريفات ليس لها إلا قيمة زخرفية.

ويتحقق العمل الجاد فى الميتافيزيقا فى المسائل المنفردة المنفصلة. فإذا أمكن توضيح هذه المسائل توضيحاً تاماً، لبدأ على الحقيقة الحديث عن الميتافيزيقا من حيث أنها علم موحّد. وقد توخينا فى كتابنا هذا أن نتناول بعض مسائل منفصلة وتركنا بعضها الآخر دون أن نمسه.

طبيعة المشكلات الميتافيزيقية

هذه المشكلات هى فى أغلبها مشكلات واقعية، أعنى أن أقلها فحسب هو الذى ينجم عن سوء استخدام الألفاظ فى بسطها فمثلا: إن الأشياء مؤلفة من خامة واحدة أو غير مؤلفة من خامة واحدة، أو أنها إما أن يكون لها أصل واحد أو لا يكون، وإما أن تكون محددة من قبل تحديداً تاماً أو لا تكون كذلك... الخ. هذه المتناوبات [١] قد يكون من المستحيل الحسم

---

(١) ترجمة Altenative أمران أحدهما ينوب عن الآخر لا بدلنا من أن نختار أحدهما ونترك الآخر. (المترجم)

بينها . ولكن حتى نبرهن على ذلك تظل تواجهنا مـــواجهة مشروعة ولا بد أن يهتم بعضنا بها ويحيط بالحلول التى تدعو إليها ، وحتى إذا لم يضف هو نفسه حلولا جديدة . ويجب أن تصنف آراء المثقفين بصددها وتناقش مناقشة توضع فيها الأمور فى نصابها . مثال ذلك كم رأى ممكن فيما يتصل بأصل العالم ؟ يقول سبنسر ان العالم لا بد إما أن يكون خالداً أو خلق ذاته بذاته أو خلقته قوة خارجية . وعلى ذلك ففى نظر سبنسر هنالك احتمالات ثلاث فقط . هل هذا صحيح ؟ إذا كان الأمر كـذلك فأى نظرة من النظرات الثلاث تبدو أكـثرها اتفاقاً مع العقل ؟ ولم ؟ ففى لحظة نجد أنفسنافى صميم الميتافيزيقا . ينبغى أن نـكون ميتافيزيقيين حتى ولوقررنا مع سبنسر أن ليس هنالك أصل من الأصول يمكن أن نصل إليه بالفـكر ، وأن المشكلة كلها ليست مشكلة واقعية .

وقد تـكون بعض الفروض مضطربة غامضة فى ظاهرها لأنها متناقضة فى ذاتها . فإذا كانت اللانهاية تعنى مثلا : « مالا يمـكن أبداً أن يكتمل بتركيبات متعاقبة » فان فـكر ، شىء يتألف من إضافة متعاقبة لأجزاء عددها لامتناه ، وهو مع ذلك مكتمل ، هذه الفـكرة متناقضة . وثمة فروض أخرى ، مثل : إن كل مافى الطبيعة يساهم فى غرض أسمى واحد ، قد لا نستطيع أن نبرهن على صحتها . وبعض فروض أخرى مثل : هل الفراغ موجود ؟ قد تتيح حلا ممـكناً .

ومن ثم فتصنيف الفروض ضرورى شأنه فى ذلك شـأن

تصنيف المشكلات . ويجب أن نقر أن كلا التصنيفين لازم فى فروع المعارف الجادة التى تتألف منها ثقافتنا. (١) يجب باختصار أن يكون هنالك ميتافيزيقيون . فلنكن نحن أنفسنا ميتافيزيقيين برهة من الزمان .

المذهب العقلى والمذهب التجريبى فى الميتافيزيقا

فحين نستعرض تاريخ الميتافيزيقا، لا نلبث أن ندرك أن ثمة نمطين متميزين من التفكير ملأ هذا التاريخ بالصراع الناشب بينهما. فلندع هذين النمطين النمط العقلى والنمط التجريبى . وثمة عبارة « لكوليريدج » (٢) ، كثيراً ما يستشهدبها ، وهى أن كل انسان يولد إما أفلاطونيا أو أرسطيا. ويعنى « كوليريدج » بالأرسطى التجريبى ، وبالأفلاطونى العقلى . ومع أن التعارض بين هذين الفيلسوفين اليونانيين قائم بالمعنى

(١) راجع هنا « بول جانيه » فى كتابه: مبادىء الميتافيزيقا . الدرس الأول والثانى .

Paul Janet: principes de Métaphysique. . 1897 leçns 1,2. (المؤلف)

(٢) «صمويل تيلر كوليريدج» S. T. Coleridge : (١٧٧٢ — ١٨٣٤) . من أعلام الشعراء فى انجلترا فى القرن التاسع عشر ، وكان معاصراً وصديقا للشاعر « وردزورث » . يميل إلى النزعة المثالية . وكان من أوائل الكتاب الذين نقلوا أفكار الفلسفة المثالية الألمانية إلى انجلترا . وثمة مؤلفات له لها طابع فلسفى : «السيرالأدبية» ، «دعوة إلى التأمل» ، «اعترافات نفس باحثة» . وكان لدرسات كوليريدج نفوذ كبير على أتباع المثالية فى أمريكا. (المترجم)

الذى يقصده «كوليريدج»، إلا أننا نجد أنهما كليهما من العقليين إذا قورنت فلسفتهما بذلك اللون من الفلسفة التجريبية الذى نما وتطور عند ديموقريطس وبروتاغوراس. وكان الأحرى «بكوليريدج» أن يختار واحداً من هذين كنموذج للفيلسوف التجريبى بدلا من أرسطو.

والعقليون أصحاب مبادىء، والتجريبيون أصحاب وقائع. ولكن لما كانت المبادىء كلية والوقائع جزئية، فربما كان الأفضل فى وصف هذين الاتجاهين، القول بأن التفكير العقلى يمضى من الكل إلى الأجزاء، بينما التفكير التجريبى يسير من الأجزاء إلى الكل. فأفلاطون زعيم العقليين يفسر تفاصيل الطبيعة بمشاركتها فى «المثل» التى تعتمد جميعاً على المثل الأعلى أعنى الخير؛ وبروتاغوراس وديموقريطس كانا تجريبيين، لأن الأخير يفسر العوالم كلها، بما فى ذلك الآلهة والبشر والأفكار والأشياء، كلها على حد سواء، بتأليفها من عناصر ذرية. وبروتاغوراس يفسر الحقيقة التى كانت فى نظر أفلاطون نظاماً مطلقاً من المثل بأنها إسم جامع لآراء الناس.

ويفضل العقليون أن يستخلصوا الوقائع من المبادىء. ويؤثر التجريبيون تفسير المبادىء باستقرائها من الوقائع. وإذا تساءلنا: هل الفكر فى خدمة الحياة؟ أم الحياة فى خدمة الفكر؟ مال التجريبيون إلى الفرض الأول، ومال العقليون إلى الفرض الثانى. والله فى نظر أرسطو وهيجل نظرية خالصة. والمذهب العقلى

مذهب إعجاب وإشادة . فنظرياته نظريات متفائلة عادة ، تسند عالم التجربة بصروح مثالية صافية نقيه . ويعد أفلاطون وأرسطو والمدرسيون وديكارت وسبينوزا وليبنتز و (كانت) نماذج لهذا النحو من التفكير . فهم يتوخون الغائية المطلقة لمذاهبهم ، ويعتقدون أن الحقيقة الخالدة تعطر جوانب هذا البناء الهندسي النبيل الجميل .

وهذا المزاج الذى يتجه إلى الغائية غريب على أصحاب المذاهب التجريبية . وقد يكون هؤلاء قطعيين فى منهجهم الذى يتبعونه في بناء مذاهبهم على « الوقائع الراسخة » . ولكنهم قد عقدوا العزم على التشكك في أى لحظة فى النتائج التى يصلون إليها بمنهجهم هذا . وهم يستهدفون الدقة فى التفاصيل أكثر من استهدافهم للاستكمال . وهم قانعون بأن يكونوا جامعى جزئيات ، وهم على ذلك أقل طموحاً من العقليين . وفى كثير من الأحيان يتناولون ما هو أعلى على أنه لا يعدو أن يكون حالة للاشىء اللهم إلا ما هو أدنى . ولكنهم يظلون عادة أكثر احتكاكا بالحياة الجارية . وهم أقل ذاتية ، ويغلب على فكرهم الطابع العلمى بالمعنى الفضفاض لهذه الكلمة . ويعد سقراط ولوك وباركلى وهيوم وميل ولانج ، وديوى وشيلر وبرجسون وكثيرون غيرهم من المعاصرين ، يعد هؤلاء نماذج للتجريبيين . والواقع أننا نجد من المفكرين من تختلط عندهم النزعة العقلية بالنزعة التجريبية ، وقليل

من الفلاسفة يمكن «وضعه» فى طبقةواحدة متميزة . والفيلسوف (كانت) يمكن أن يكون من الفلاسفة الذين مزجوا الاتجاهين ، وكذلكشأن «لتز» و«رويس» . وكاتب هذه السطور تضعف عنده النزعة العقلية، ويتبدىفى هذاالكتاب ميلهميلا قويا إلىالتجريبية ولذلك سيتضح فى ثنايا هذا الكتاب [١] اصطدام عنيف بين هاتين الطريقتين فى النظر : التجريبية والعقلية

والآن سأدخل فى صميم الموضوع بمناقشة مشكلات خاصة كنماذج للبحث الميتافيزيقى ؛ ولكى لا أخفى أى هيكل من هياكل الصوامع الفلسفية ، سأبدأ بأسوأ مشكلة ممكنة . أعنى بها المشكلة الوجودية أو مسألة كيف أن شيئاً ما خرج إلى الوجود .

---

(١) قارن وليم جيمس :

W. James — "The Sentiment of Rationality in The Will to Believe. Longmans, Green & Co. 1899" p. 63 f., Pragmatism ibid, chap. i, A pluralistic Universe ibid chap. i,

مشكلة الوجود

شوبنهاور وأصل المشكلة

كيف حدث أن كان هنالك عالم موجود بدلا من عدم كان يمكننا أن نتخيله فى مكانه ؟ وفى وسعنا أن نعتبر ملاحظات شوبنهاور فى هذه المسألة ملاحظات كلاسيكية . يقول شوبنهاور : « انه بصرف النظر عن الإنسان ، ليس ثمة موجود يتساءل عن وجوده . وحين يغدو الإنسان واعياً لأول مرة ، يسلم بوجوده تسليمه بشىء لا حاجة به إلى تفسير . ولا يستمر الأمر على ذلك طويلا ، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل. والتساؤل أمُّ الميتافيزيقا ، وهو الذى جعل أرسطو يقول إن الناس، الآن ودائماً ، يسعون إلى التفلسف بسبب الدهشة . وكلما كان الإنسان أدنى فى مرتبة التفكير ، كان تساؤله أقل عن لغز الوجود . . . . ولكن كلما زاد وعى الإنسان اتضاحاً بدت له المشكلة أعظم ما تكون . والواقع أن تلك الهمة التى لاتهمد ، والتى تجعل ساعة الميتافيزيقا دائبة العمل دون ماتوقف ، تتمثل فى الفكرة القائلة بأن عدم وجود هذا العالم يستوى صحة مع وجوده . بل وأبعد من ذلك ، أننا لا نلبث أن نتصور العالم شيئاً عدم وجوده ليس فحسب قابلا للتصور ، بل ومفضل أيضاً على وجوده ؛ بحيث أن

دهشتنا تمضى فى يسر متأملة فى ذلك القدر الذى يدعو عالماً إلى الوجود ، ويوجه تلك القوة الجبارة التى تولده وتحفظه ، نحو نشاط متعارض مع مصالح العالم نفسه . فالتعجب الفلسفى لا يلبث أن يغدو دهشة حزينة وتبدأ الفلسفة مثلها مثل افتتاحية «دُن جيوفانى» Don Giovanni بأخف الأوتار »[١] .

ولا يتطلب الأمر من الإنسان أكثر من أن يغلق نفسه فى صومعته ، ويشرع فى التأمل فى واقعة وجوده ، وفى شكل جسمه الغريب فى الظلام (وهذا ما يجعل الأطفال يصرخون رعباً وفزعاً كما يقول «ستيفنسن») ؛ وفى خلق الإنسان وشخصيته المضحكة . وينسرب التعجب إلى أدق التفاصيل كما يمضى إلى الواقعة العامة وهى واقعة الوجود ، ويرى أن الإلف وحده هو الذى يحد من تأمله . ولا يتمثل الغموض فحسب فى أن شيئاً ما يجب أن يوجد ، بل فى أن هذا الشىء نفسه الموجود بالفعل يجب أن يكون موجوداً . والفلسفة تحدّج النظر ، ولكنها لا تصل إلى حل معقول . ذلك لأنه لا وجود لقنطرة منطقية نعبر عليها من العدم إلى الوجود .

طرائف متنوعة فى دراسة المشكلة

وقد بذلت أحياناً محاولات لتنحية السؤال أكثر مما بذلت للإجابة عليه .

---

(١) أنظر Schopenhauer — the World as Will and Representation : Appendix 17, "On the Metaphysical need of man." abridged. (المؤلف)

فأولئك الذين سألوا هذا السؤال استباحوا لأنفسهم دون وجه حق أن يبسطوا على الوجود كله ما هنالك من تعارض بين الوجود وعدم الوجود ، بينما هذا التعارض قاصر فحسب على الموجودات الجزئية . فهذه الموجودات الجزئية لم تكن من قبل، ثم هي موجودة الآن . ولكن الوجود في عمومه أو في شكل من أشكاله كان دائماً . وليس يحق لنا أن نربط بين هذا الوجود ككل وبين عدم سابق بعلاقة . فسواء أكان الوجود هو الله أو هو ذرات مادية فهو في ذاته أولى وخالد . ولكنك إذا نعت أي موجود بالخلود فإن بعض الفلاسفة يتأهبون دائما ليواجهوك في زجر بالتناقض القائم في زعمك . فهم يتساءلون : هل الخلود الماضي قد اكتمل ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أنه كانت له بداية ؛ إذ سواء أكان خيالك يجتازه إلى أمام أو إلى خلف ، فان لهذا الوجود مضمونا واحداً ومادة خاماً واحدة يمكن قياسها ، وإذا كان مجموع القياس ينتهي إلى نهاية في طريق فانه ينبغي أن ينتهي إلى نهاية في الطريق الآخر . وبعبارة أخرى ما دمنا نرى الآن نهايته ، فلابد أن ثمة لحظة ماضية شاهدت بدايته، وإذا كان له مع ذلك بداية فمتى كان ذلك ولم؟

فأنت تجد نفسك من جديد أمام العدم ، وأنت لا ترى كيف أن هذا العدم قد انتقل فصار وجوداً . هذا الإحراج ، الذي يضعك في مأزق الاختيار بين أن تعود إلى الأصل الذي وإن كان

يدعي لامتناهيا ، فهو ينتهي عند حد ، وبين مطلق أول ، لعب دوراً عظيما في تاريخ الفلسفة .

وقد قامت محاولات أخرى لترويض هذه المسألة . ذكر بارمنيدس وزينون أن العدم ليس موجوداً ، وأن الوجود وحده هو الموجود . وعلى ذلك فما هو كائن ، فهو بالضرورة موجود ، فالوجود باختصار ضروري . وآخرون اعتبروا فكرة عدم الكينونة non-entity ليست فكرة حقيقية ، وقالوا إنه طالما أن الفكرة لا حقيقة لها فهي غائبة ، ومن ثم فليس يمكن أن نصل إلى مشكلة أصلية بصددها ، وأخطر من ذلك كله وأقطع أن الدهشة من الوجود اعتبرت مرضا أو حالة من حالات البحث المرضى Grübelsucht ، من قبيل ذلك التساؤل :

« لم كنت أنا أنا نفسي ؟ أو « لم كان المثلث مثلثاً ؟ » .

طرائق العقليين والتجريبيين

وقد بحث الفلاسفة العقليون هنا وهناك عن تبديد لهذا الغموض . فبعض أشكال الوجود أكثر طبيعية ؛ بحيث نقول إنها حتما موجودة ، وهي أكثر ضرورة من غيرها .

وقد يزعم التجريبيون أنصار التطور — ويعد هربرت سبنسر خير من يمثلهم — أن كل ما تحقق له أقل قدر من الواقع ، فكان أشد الأشياء ضعفاً ووهناً وأقربها الى البدائية وأدقها على الإدراك هو الذي يأتي في يسر إلى الوجود ، ويكون أول ما يعقب العدم ،

وتتوالى بعد ذلك مراتب أسمى من الوجودات رويداً رويداً ، فتنضاف الى بعضها تدريجاً حتى يجتمع للعالم كل مقوّماته فينمو ويزدهر .

وفى نظر فلاسفة آخرين أن الحد الأقصى لا الحد الأدنى هو البادىء فى الوجود . فاسبينوزا يقول : « إن كمال الشيء لا يمنعه من أن يوجد بل على العكس ان كماله هو دعامة وجوده »(١) . ومن السبق إلى الحكم الزعم بأن الوجود أشق على الأكبر منه على الأصغر ، وأن أيسر اليسر الا يكون هنا لك شيء . فإن ما يجعل الأشياء صعبة فى اتجاه ما ، هى تلك العوائق الدخيلة التى تقف فى سبيلها . وكلما كان الشيء أصغر وأضعف كانت هذه العوائق أقوى . وبعض الأشياء تبلغ من العظم والشمول ما يجعل الوجود متضمنا فى عين طبيعتها . وهذا الإتجاه فى التفكير نلمسه فى الدليل الأنتولوجى على وجود الله ؛ ذلك الدليل الذى نلقاه عند القديس أنسلم والذى يدعى أحيانا بالدليل الديكارتى ؛ والذى نرى (كانت) يدحضه وهيجل يستأنف الدفاع عنه .

إن ما نتصوره ناقصا فهو مفتقر إلى الوجود افتقاره إلى غير ذلك من الصفات . ولكن إذا كان الله الذى نعرّفه تعريفاً واضحاً بأنه أسمى كمال Ens Perfectissimum ، يفتقر إلى شيء ما ، فإنه سيتناقض مع ذات تعريفه . ولن يمكن لله أن يفتقر إلى الوجود . فهو الضرورة أقصى ما تكون Ens Necessarium ،

والواقع أملى ما يكون Ens Realissimum ، كما أنه الكمال أسمى ما يكون[1] .

ويقول هيجل فى تعالى اللوردات : « قد يكون غريباً أن الله لم يكن حظه من الثروة عظيما بحيث يملك المقولة الفقيرة مقولة الوجود وهى أفقرها جميعاً وأشدها تجريداً » . واتجاه هيجل هنا فى نفس اتجاه (كانت) حين يقول إن دولاراً فى الواقع لا يحتوى على شىء واحد أكثر مما يحتوى عليه دولار فى الخيال . ويسعى هيجل بطريقة أخرى — فى مستهل كتابه فى المنطق — ليربط العدم بالوجود . فما دام الوجود فى التجريد لا يعنى شيئاً خاصاً فهو لا يتميز إذن من العدم . ويبدو أن هيجل قد ظن فى غير وضوح أنه قد وفق إلى تأليف هُوِّية تجمع بين الفكرتين ، نستعين بها فى الانتقال من الواحدة إلى الأخرى .

وثمة محاولات أخرى أشد غرابة أيضاً ، تنم عن نزعة عقلية . فأنت فى وسعك فى الرياضة أن تستنبط من (صفر) العملية التالية

$$\frac{\text{صفر}}{\text{صفر}} = \frac{١ - ١}{١ - ١} = ١$$

. وتستطيع فى الطبيعة أن تقول إنه

---

(١) أرجع فى ذلك إلى : St. Anselm : Proslogium, etc. Translated by Doane ; Chicago, 1903. — Descartes ; Meditations P.5. — kant ; Critique of Pure Reason, Transcendental Dialectic. "On the impossibility of an ontological proof. etc. "

إذا كان لكل وجود فيما يلوح تكوين مغناطيسى ، وعلى ذلك فكل جزء إيجابى منه له جزؤه السلبى ، وحينئذ نصل إلى المعادلة البسيطة التالية : + ١ — ١ = صفر . والزائد + والناقص — هى علامات على المغنطة فى الطبيعة .

وليس من المرجح أن يجد القارىء فى أى حل من هذه الحلول مقنعاً . وقد أجمع الفلاسفة المعاصرون ، ومنهم من نزع نزعة عقلية ، على أن أحداً لم يتمكن من تبديد الغموض الذى يكتنف الواقع تبديداً معقولا . فسواء أكان العدم الأصلى قد انتقل إلى الله واختفى فيه ، كما يختفى الليل فى النهار ، بينما يغدو الله من ثمة المبدأ الخالق للوجودات الأدنى ، أو ما إذا كانت جميع الموجودات قد اندست وتشكلت فى هذا الوجود . وجملة الوجود عينها يطالب بها الفيلسوف ويستجديها فى نهاية الأمر .

نفس كمية الوجود يجب أن يستجديها الجميع

إن تفتيت الصعوبة لا يعنى القضاء عليها . فإذا كنت من أتباع المذهب العقلى لاستجديت كيلو جراما من الوجود دفعة واحدة ، وإذا كنت تجريبياً فإنك تستجدى ألف جرام يعقب الواحد منها الآخر ؛ ولكنك تستجدى الكمية نفسها فى الحالين ؛ وأنت نفسك السائل المستجدى أياً كان زعمك . وأنت تترك اللغز المنطق دون أن تمسه : كيف حدث أن كان هنالك شىء ما ، جاء دفعة واحدة ، أو على دفعات ، وهل

من الممكن فهم هذا فهماً عقلياً [١] .

البقاء يعنى الخلق

إذا كان الوجود قد نما تدريجيا ، فإن كميته لم تكن بالتأكيد واحدة دائماً ، وربما لا تكون واحدة بعد ذلك . وقد بدت هذه النظرة لمعظم الفلاسفة متناقضة ، فلا الله ولا المادة الأولى ، ولا الطاقة تتيح لنا أن نفترض كونها قابلة للزيادة أو النقصان . والرأى المستقيم هو أننا ينبغى أن نحتفظ بأى ثمن بكمية الواقع ، وأننا يجب أن ننظر إلى ما يطرأ على تجاربنا فى الظواهر من نقص أو زيادة على أنه مظاهر سطحية لا تمس الأعماق .

وأياً ما كان فنحن نرى فى التجربة أن الظواهر تأتى وتروح وأن هنالك جديداً يجىء وقديماً يزول . ويبدو العالم — على الأقل فى الواقع التقريبى — فى عملية نمو على الحقيقة . وعلى ذلك يعاودنا السؤال التالى : كيف تدخل تجاربنا المتناهية فى الوجود من لحظة إلى لحظة ؟ أبالقصور الذاتى ؟ أبالخلق المستمر ؟ وهل

---

(١) يمكن للانسان أن يقول فى لغة فنية إن الواقع أو الوجود أمر « ممكن » أو مادة «صدفة» بقدر مايتصل ذلك بعقلنا . وشروط ظهوره شروط غير يقينية ، ولا يمكن التنبؤ بها ، حين يفلت الماضى والمستقبل .

(المؤلف)

تأتى التجارب الجديدة من التجارب القديمة ؟ ولم لاتذوب . جميعاً مثلما تذوب الشموع ؟

من يستطيع أن يقص علينا فى عجالة قصة الوجود ؟ إن مسألة الوجود هى أكثر مسائل الفلسفة عتمة وأشدها حلكة . فنحن جميعاً فى هذه المسألة نسأل ونستجدى . وليس ثمة مدرسة فلسفية تستطيع أن تتحدث بصددها عن مدرسة أخرى فى ازدراء ، كما أنها لا تستطيع أن تفخر بسبق أو تفوق فى هذا المضمار . ذلك أننا جميعاً هنا سواء ؛ فالواقع يشكل المعطى الحسى ، الذى لا نستطيع أن نتعمق تحته أو نفسره أو نرى ما وراءه . فقد تشكل بذاته على نحو ما ، ومهمتنا متصلة اتصالا أوثق بالتساؤل عن طبيعته منها بالتساؤل : من أين أتى أو كيف أتى ؟

الإدراك والتصور

أهمية التصورات

المشكلة التى سنعرض إليها فيما يلى ، والتى تلائم سياقنا هى مشكلة التمييز بين الأفكار والأشياء . فنحن نعرف « الأشياء » عن طريق حواسنا ونسميها « صوراً ممثلة » كما أطلق عليها بعض الكتاب تمييزاً لها من الأفكار أو « التصورات » التى قد نحصل عليها حين تتعطل حواسنا .

ما بينهما من اختلاف

ولقد نشأت أنا نفسى معتاداً على المقابلة بين كلمتى «الإدراك» و«التصور» ؛ بيد أن التصورات تنبع من الإدراكات ثم تعود إليها مرة ثانية . وهما على ذلك متداخلان ، وتعتمد حياتنا عليهما كليهما دون ما تمييز بينهما ، حتى أنه غالباً ما يكون من العسير علينا أن نزوّد المبتدئين بفكرة سريعة واضحة عن الاختلاف المشار إليه .

فنى الإنسان يمتزج الإحساس بالتفكير ، ولكنهما يتنوعان تنوعاً يجعل لكل منهما استقلاله . إن التفكير الخالص عند ذوى

اقربانا من ذوات الأربع يكون عند أدنى حد له . ولكن ليس ثمة سبب يحملنا على افتراض أن حياتها الشعورية المباشرة أخصب أو أجدب من حياتنا الشعورية . فالشعور لابد أن يكون — أصلا — مكتفياً بذاته ، ويبدو التفكير كما لو كان وظيفة تنضاف إلى الشعور لتهيئتنا للتكيف ببيئة أوسع من تلك التى تعيش فيها العجماوات . ولابد أن تكون بعض أجزاء تيار الشعور عند الحيوان وعند الإنسان على حد سواء ، أشد وأقوى وأكثر إثارة من سائر أجزائه . ولكن بينما لا تعدو استجابة الحيوانات الدنيا للإحساسات القوية مجرد حركات مناسبة ، فإن الحيوانات العليا تتذكر هذه الإحساسات ؛ ويستجيب الإنسان لها استجابة عقلية مستخدماً الأسماء والصفات والأفعال حتى يتحقق من معرفتها حيثما التقى بها . وأعظم اختلاف بين الإدراكات والتصورات[1] هو أن الإدراكات مستمرة والتصورات متقطعة ، وهى ليست متقطعة فى وجودها ، لأن التصور كفعل يعد جزءاً من تدفق الشعور . ولكنها منفصلة بعضها عن البعض الآخر فى تعدُّد معانيها .

(١) سأستبيح لنفسى فى الصفحات القادمة استخدام كلمات مرادفة لهاتين الكلمتين (الادراك والتصور) . فاستعمل كلمة « فكرة » أو « تفكير » أو « فهم » على أنهما مرادفة لكلمة « تصور » . وسأستعيض فى أغلب الأحيان عن كلمه (ادراك) بكلمة (إحساس) أو (شعور) أو (حدس) ، وأحياناً بعبارة (تجربة حسية) أو بعبارة (التدفق المباشر للحياة الواعية . فمنذ « هيجل » والمدرك إدراكا بسيطا يسمى (بالمباشر) والمدرك إدراكا غير مباشر يرادف (المتصور) . (المؤلف)

وكل تصور يعني تماماً ما يعنيه بمفرده ولا شيء غير ذلك ، وإذا كان المتصوِّر عاجزاً عن معرفة ما إذا كان يعني هذا المعنى أو ذاك ، فإن هذا يدل على قصور في تصوره . والتدفق الإدراكي بما هو كذلك لا يعني شيئاً . وهو لا يعدو أن يكون ما هو عليه في الواقع المباشر . ولا يهم إذا كنا نجتزيء من هذا التدفق رقعة صغيرة فهي في ذاتها كبيرة مليئة ، يحتشد فيها عدد لا حصر له من المشاهد والسّمات التي يستطيع التصور أن يستخلصها ويعزلها ، ويستغرقها دائماً . ويظهر لنا التدفق الإدراكي الديمومة والتوتّرَ والتعقيد والبساطة والاهتمام والإثارة والسرور أو أضدادها . وتدخل فيه معطيات من حواسنا جميعاً ويشملها تياره فيشارك كل منها فيه بنصيب يتفاوت قلةً وكثرةً . ومع ذلك فهذه الأجزاء كلها تجمعها وحدة لا انفصام فيها . وليت حدودها في هذه الحالة أكثر تميزاً منها في مجال الرؤية ، فالحدود هي الأشياء التي تتداخل ولكن هنا لاشيء يتدخل اللهم إلا أجزاء التدفق الإدراكي ذاته ، وهذه يطغى عليها ما تعمل على فصله ، لدرجة أن كل ما نميزه منها ونعزله بالتصور سيبدو إدراكيا ويتغلغل وينبث فيما يجاوره . فالقطع التي نقتطعها فكرية خالصة . وإذا استطاع القاريء أن يتجرد من جميع التفسيرات العقلية ويعود القهقرى إلى حياته الحسية المباشرة في هذه اللحظة عينها ، فإنه سيجد أن هـــذه الحياة الحسية المباشرة هي ما يسميه البعض في خلط كبير وطنطنة بالغة ، حياة خالية من التناقض بما فيها من كثرة تخرج من الوحدة ، وتخرج

دفعة واحدة "much-at-onceness" طالما كانت كلها نابضة بالحياة ، ومائلة فى وضوح (١).

النظام التصورى

ويقتطع الانتباه موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصيلة ويخلع عليها أسماء تظل داله على هويتها إلى الأبد : فهى فى السماء «أبراج» وعلى الأرض « شاطىء » و « بحر » و « جرف » و« شجيرات » و «نخيل» ونحن نقتطع من الزمن «الأيام» و «الليالى» و«الصيف» و « الشتاء » ونتبين كنه كل جزء من أجزاء هذا التيار الحسى المستمر . وتسمى هذه الطبائع المستخلصة من إدراكنا لهذه الأجزاء بالتصورات (٢).

---

(١) قارن وليم جيمس : (عالم متعددة) ص ٢٨٢ — ٢٨٨ .
W. James : A Pluralistic Universe.
وكذلك (علم النفس) عرض موجز . ص ١٥ — ١٦٦ .
W. James : Psychology — Briefer Course.
(المؤلف)

(٢) بصدد وظيفة التصوير راجع كتاب (محاضرات فى المنطق) للسير (وليم هاملتون) ص ٩ ـ ١٠ . والفصل الأول من كتاب (هـ. ك. مانسل) : (مقدمات فى المنطق) . وكتاب (شوبنهاور) : العالم كارادة . ملحقات ٢٦ حتى الكتاب الثانى . (ووليم جيمس) : أصول علم النفس (الفصل الثانى عشر) . ثم لنفس المؤلف :عرض موجز لأصول علم النفس. (الفصل الرابع عشر) . و (ج. روماس) : التطور العقلى عند الانسان . (الفصلان الثالث والرابع) . و(ت. ريبو) : تطور الأفكار العامة (الفصل الرابع) . (ت. روسات) : مقال عن التطور النفسى للحكم . (الفصل الرابع) . =

وتتوقف الحياة العقلية عند الإنسان ، كلها على التقريب ، على استبداله النظام التصورى بالنظام الإدراكى الذى جاءت منه أصلا تجربته . بيد أننى قبل أن أتتبع نتائج هـذا الإبدال ينبغى لى أن أبدأ بالحديث عن النظام التصورى[1].

تنمو بكثرة فى عقل الراشد مواكب من التصورات التى لا تختلط بالإدراكات . ويستأثر بعض أجزاء هـذه المواكب الذهنية بانتباهنا استئثار أجزاء التدفق الحسى به . ويؤدى ذلك إلى نشأة تصورات ذات رُتبة أعلى من التجريد . ويبلغ الإنسان حداً عظيما من الحصافة وتصل قدرة بعض الناس إلى حد يقبضون معه بعقولهم على أشد العناصر إفلاتاً مما يمر أمامهم . وينجم عن ذلك تصورات جديدة لا تنتهى عند حد . مشهد مع مشهد ، وكمية وراء كمية ، وعلاقة داخل علاقة ، وغياب وسلب ، إلى جانب

=(لارومبجيير) : دروس فى الفلسفة (ج ٢ . درس ٩ ، ١٢) وما ذكرته الآن يناقض ماذهب اليه الفليسوف الألمانى (كانت) ؛ وساد منذ عصره حتى اليوم . (فكانت) يتحدث دائما عن التدفق الحسى الأصيل على أنه كثرة طابعها الجوهرى الانفصال : ويرى (كانت) أن الحصول على أى اتحاد يتطلب فاعلية الأنا (الترانسندنتالية) للادراك الباطن . ويستلزم الوصول الى ارتباطات محددة فاعلية الفهم وما يحويه من تصورات تركيبية أو مقولات . وللقارىء أن يقر أى التفسيرين يتفق اتفاقاً أفضل مع تجربته الخاصة القائمة بالفعل . (المؤلف)

(١) كان (ش. هـ. هودجسن) أول من وصف الإبدال هذا الوصف فى كتابه : فلسفة التفكير ص ٢٨٨ — ٣١٠ .
S. H. Hodgson : Philosophy of Reflection,

ماهنالك من قسمات حاضرة ماثلة ، نلاحظها كلها ، ونضيف أسماءها إلى ذخيرة الأسماء والأفعال والصفات وحروف العطف والجر التى يستعين بها العقل البشرى على تفسير الحياة .

وكل كتاب جديد يصيغ تصوراً جديداً، ويغدو هذا التصور هاماً بقدر انتفاعنا به . وعلى ذلك نشأت عوالم مختلفة من التفكير تربط بين أجزائها ألوان خاصة من العلاقة . عالم الحس المشترك أى عالم الأشياء ؛ وعالم المهام المادية التى يؤديها الناس ، وعالم الرياضيات بما فيه من صور بحتة ، وعالم القضايا الأخلاقية ، وعوالم المنطق والموسيقى وما إلى ذلك ... الخ . وقد جاءت هذه العوالم جميعاً نتيجة تجريد وتعميم من أمثلة إدراكية نسيناها منذ أمد بعيد ، وقد تم لها الازدهار والتفتح ، ثم عادت وامتزجت بجزئيات إدراكنا فى الحاضر والمستقبل . فبواسطة تساؤلنا عن طبائع الأشياء يتم لنا إدراك الأشياء القائمة بالفعل .

فالإدراكات والتصورات تمتزج ببعضها وتذوب ، ويتم فيما بينها تلقيح وإخصاب . ولو أخذنا كل تصور أو إدراك على حدة فلن نصل أبداً إلى معرفة الحقيقة الواقعية فى تمامها . ونحن نحتاج إلى التصور والإدراك احتياجنا إلى ساقين معاً لنسير بهما .

فقد أقر أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة إقراراً صريحاً بأنه لابد من تعاون الإدراك والتصور من أجل الوصول إلى معرفة

كاملة بالواقع.[1] أقول ، لمعرفة الواقع معرفة كاملة ، ولكن الوقائع نفسها عبـــارة عن جزيئات ترتبط بالضرورات العملية وبالفنون . وما لبث فلاسفة الإغريق أن صاغوا الفكرة القـائلة بأن معرفة « الكليات » التى تتألف من تصورات لصور وصفات واعداد وعلاقات مجردة، هى المعرفة الوحيدة الجديرة بعقل فلسفى على الحقيقة . والوقائع الجزئية متهافتة تتنوع إدراكاتنا لهـا . والتصور لا يتغير البتة ، ولا بد أن تكون العلاقات القائمة بين هذه التصورات التى لا يطرأ عليها تغير ، علاقات ثابتة تعبر عن حقائق سرمدية .

ومن ثم لازمت الفلسفة نزعة إلى المقابلة بين معرفة الكليات والمعقولات ، وهى معرفة إلهيـة عزيزة الجانب مشرفة للعارف ، وبين معرفة الجزئيات والمحسوسات وهى معرفة نسبية تربطنا بالحيوانات .[2]

---

(١) انظر مثلا (ما بعد الطبيعة) لأرسطو . الكتاب الأول الفصل الثانى .

(٢) يقابل أفلاطـون فى مواطن عديدة ، وبصفة خاصـة فى الكتابين السادس والسابع من الجمهورية ، بين المعرفه الادراكيه على أنها (ظن) ، وبين المعرفه الحقيقيه ، ويجعل للأخـيرة السبق فى القيمه والرتبـة . وإذا شئت عرضا تاريخيا ممتازا لهـذا الرأى الأفلاطونى فعليك بالجزء الأول من كتاب (لاآس) : المثاليه والوضعيه ، ١٨٧٩ . وأقرأ كذلك عرضـاً للنظرة العقليه المتطرفة فى فصل (أفلوطين والعقـل) فى كتاب (س. م. بيكويل) : المرجع فى الفلسفة القديمة ـ نيويورك ١٩٠٧ ، ص ٣٥٣ =

المعرفة التصورية ووجهة النظر العقلية .

لم يذهب الكتاب العقليون إلى أن المعرفة التصويرية أنبل من غيرها فحسب ، بل رأوا كذلك أنها تنشأ مستقلة أصلا عن جميع الجزئيات المدركة إدراكا حسيا . فتصورات من قبيل : الله والكمال ، والسرمدية ، واللانهائية . واللا تغير والهوية ، والجمال المطلق . والحق والعدل والضرورة والحرية ، والواجب والقيمة ... ... والدور الذى تؤديه فى أذهاننا ، يستحيل علينا — فيما يقولون — تفسيرها على أنها ثمرات التجربة

وقارن (بوسويه) : رسالة فى معرفة الله . فصل ٤ ، ٥ ، ٦ . و (ر. كودورث). رسالة فى الأخلاق السرمدية الثابتة : الكتابان الثالث والرابع.
ويقول الاستاذ سانتايانا (ظن أفلاطون أنما للاشياء الأرضية من صدق ومعنى مستمد من أصل إلهى . ونحن نتذكر هذا الأصل الالهى ونتعرف عليه حتى بين ما يجرى فى نسخه الزائلة من تشويه واختفاء وتعدد . وليس للانطباعات ذاتها دوام ، وليس لها جوهر معقول ، ولكنها دائما إما موجودة أو منقطعة عن الوجود . ويذكر لنا أفلاطون أنه لابد أن يكون هناك موضوع سرمدى محدد تحديدا واضحا بحيث تكون المظاهر المرئية لنا منه عبارة عن صور شتى مشابهة له ، تختلف سماتها بين حين وآخر ، ويذكرنا طيفها الماثل أمامنا بالحقيقة السماوية التى كدنا ننساها ويجمانا ننطق بها ... ... فنحن والكون نوجد فقط حين نحاول أن نعود الى كمالنا ، وأن نفنى مرة ثانية فى الله . وذلك الخير الذى لا يوصف هو ملك طبيعى لنا . وكل ما نناله من شرف فى هذه الحياة الدنيا ان هو الا استعادة جزء من حقنا الذى لنا منذ مولدنا . وكل شى يدخل البهجة على نفوسنا هو أشبه بصدع فى السحب نلمح خلاله ومضة من وطننا الألهى . وإذا لاح هذا =

العملية . والنظرة التجريبية ، وهي النظرة الصحيحة على الأرجح ، تذهب إلى أن هذه التصورات تنجم من التجربة العملية. [1] بيد أن ثمة سؤالا أهم من التساؤل عن أصل «تصوراتنا» ألا وهو البحث عن وظيفتها وقيمتها . — هل التصور مرتبط بالتجربة الحسية، أم أنه لا عـــلاقة له بها على الإطلاق ؟ وهل المعرفة التصورية

الوطن الالهى بعيدا نوعا ما ، واذا بدت فكرتنا عنه معتمة غير حقيقية ، فان مرجع ذلك أننا بعيدون عن الـكمال ، وأننا غارقون فى كل ما هو دخيل على النفس مهلك لها . (انظر «الحب الأفلاطونى عند بعض شعراء إيطاليا » فى كتاب تأويلات للشعر والدين ـــ ١٨٩٦) .

هذا هو تفسير أفلاطون الذى ظل جاريا حتى أرسطو . ويجب أن ننوه بما بذله الأستاذ العلامة «١. ح. سيتوارت» من جهد لإزالة ما فى التفسير من من غموض . (انظر فى ذلك كتابه نظرية أفلاطون فى المثل. اكسفورد ١٩٠٩).

وقد وجد أرسطو خطأ كبيرا فى اعتبار أفلاطون للمثل على أنها أصول إلهية ، ولكنه وافقه موافقة تامة على امتياز الحياة التصورية النظرية ونموها ، وقد أشاد أرسطو بالتأمل فى العلاقات الشكلية فى الفصلين السابع والثامن من الـكتاب العاشر من (الأخلاق إلى نيقوماخوس) واعتبر هذا التأمل الشيء الوحيد الذى يفضى بنا الى سعادة خالصة « إن حياة الله فى أقصى نعيم لها ، تتمثل فى ممارسة التـأمل الفلسفى وكذلك حياة الانسان فى جميع وجوه نشاطه ، تتحقق السعادة فى أقصى درجاتها لأكثر وجوه نشاطه شبهاً بالله » .

(١) كان (جون لوك) أعظم داعية لهـذا المذهب ، وذلك فى كتابه (مقال فى العقل البشرى) . انظر الكتابين الأول والثانى . وكأن كلا من (كوندياك) فى كتابه (رسالة فى الاحساسات) و (هلفتيوس) : فى الانسان . و (جمس مل) : تحليل الذهن البشرى ؟ قد اقتفى فى دقة أثر (لوك) فى مؤلفه العظيم . (المؤلف)

مكتفية بذاتها وتكتشف كل شيء بنفسها ، فضلا عن انتفاعنا بها في فهم عالم الحس فهماً أدق وأفضل ؟..

يجيب العقليون: نعم - وكما سنرى فيما بعد - فإن العوالم التصورية المتنوعة التي أشرنا إليها من قبل يمكن أن ننظر إليها نظرة مجردة تجريداً تاماً من الواقع الحسي ، وإذا نظرنا إليها على هذا الإعتبار أمكن اكتشاف جميع أنواع العلاقات الثابتة الجارية بين أجزائها. وعن هذه العلاقات انبنت علوم أوّلية ، مثل المنطق ، والأخلاق والجمال (بقدر ما يمكن اعتبار العلمين الأخيرين علمين على الإطلاق).

وعلى ذلك وجب أن نطلق على المعرفة التصورية معرفة كشف مكتفية بذاتها . وقد تناولها الكتاب العقليون دائماً على أساس إقرارهم بعالم إلهي هو عالم الكليات أكثر منه عالم للحقائق الزائلة. وهو كذلك عالم الصفات الضرورية والعلاقات الثابتة والمبادىء الخالدة للحق والخير . كتب « إمرسون » يقول: «إن التعميم هو تدفق جديد لله في العقل ؛ ومن هنا كان ذلك الفيض من الشعور الذي يصحبه» . وقد أضاف أحد تلامذة « هيجل » بعد أن أشاد بمعرفة « العام واللامتغير والقيّم وحده » وارتفع به على « الجزئي والحسي والعرضي» ؛ أضاف أنك إذا أخذت على الفلسفة عجزها عن إنماء ورقة عشب واحدة ، أو قصورها عن معرفة كيفية نموها، لكان الرد على ذلك أن مثل هذا الجزئي الذي تتساءل عنه بأداة الاستفهام « كيف ؟ » لا يكون فوق المعرفة بالمعنى الدقيق بل

تحتها ،فليس فى الجهل به دليل على النقص .[1]

المعرفة التصورية ووجهة النظر التجريبية

يواجه رأى غلاة العقليين ، رأى التجريبيين بأن معنى التصورات مرهون دائما بعلاقتها بجزئيات الإدراك. ومهمة هذه الجزئيات الرئيسية هى أن تعود وتمتزج بالإدراك من جديد وتجذب العقل إلى العالم الحسى ليتبين على الدقة أصولها . وكلما كان فى وسعنا أن نفعل ذلك مع تصوراتنا كان فى استطاعتنا أن ننتفع بها أكثر مما لو تركناها مع مثيلاتها من التصورات المجردة التى لاحراك فيها. ويتيسر لنا على ذلك أن ننضم الى فريق العقليين فى التسليم بأن المعرفة التصورية مكتفية بذاتها بينما نستطيع أن ننضم فى نفس الوقت إلى التجريبيين فى أخذهم بأن القيمة الكاملة لمثل هذه المعرفة تجتمع لها فحسب إذا عدنا إلى ربطها بالواقع الحسى .

هذا الموقف الوسط هو ما ينبغى أن يأخذ به المفكرون . بيد أننا لكى نفهم طبيعة التصورات فهماً طيباً ، يلزم أن نبادر بالتمييز بين وظيفتها ومضمونها .

---

(١) ميشليه : مؤلفات هيجل ــ الفصل السابع الفقرة (١٥) . اقتبسها (ا. جراترى) فى كتابه : معرفة النفس ــ حـ١ ص ٢٣١ . قارن موقفا مماثلا فى كتاب (و. والاس) : مقدمات الى هيجل . الطبعة الثانية ، ١٨٩٤ ص ٢٣١ . وأنظر كذلك عرضاً طويلا أصليا لوجهة النظر عينها فى الكتاب الرابع من كتاب (رالف كودورث) : رسالة فى الأخلاق السرمدية الثابته . (المؤلف)

مضمون التصورات ووظيفتها

لنأخذ مثلا التصور « إنسان » فهو يمثل ثلاثة أشياء :

(١) الكلمة نفسها

(٢) صورة غامضة للشكل الإنسانى تستمد قيمتها من كونها جميلة أولا .

(٣) أداة ترمز إلى موضوعات معينة ننتظر منهـــا تصرفاً إنسانياً حين تحين الفرصة لذلك . وكذلك الأمر فى « المثلث » وفى « جيب التمام » فهى تكتسب قيمتها من حيث كونها كلمات وصوراً مفترضة ، ولكن لها كذلك قيمة وظيفية حيثما وجهتنا إلى معانى معينة فى الحديث .

وأياً ما كان فهنالك تصورات خافتة معتمة الصورة بحيث أن قيمتها كلها تتمثل فى وظيفتها . مثل : « الله »، « العلة » ، « العدد » « الجوهر » ، « النفس » . فهى لا تزودنا بصورة ما محدّدة ، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهها الذى تتجه وعلى مدى تأثيرها فى سلوكنا وتفكيرنا. [1] فإننا لا يمكن أن ننصرف إلى تأمل أشكالها كما نفعل فى « الدائرة » و « الإنسان » بل ينبغى أن نتخطاها إلى ما وراءها .

---

(١) قارن بصدد هذا المبدأ الوظيفى . (هـ. تين) : عن الذكاء . الكتاب الاول . الفصل الثانى . (١٨٧٠) .

القاعـــدة البراجماطية

والآن مهما يكن حـــظ جزء التصور الموجود من الجمال ، ومهما استأهل الوقوف أمامه لتأمله، فمن الطبيعي أن تكون أهميته مرهونة بما يفضي إليه من نتائج . وقد تكون هذه النتائج متمثلة فى الطريقة التى يجعلنا هذا التصور نفكر بها أو فى الطريقة التى يجعلنا نعمل بها. ومن له عن ذلك فكرة واضحة فإنه يعلم عن بيّنة ما يعنيه التصور من الناحية العملية، ويعرف ما إذا كان مضمون التصور الدال على وجوده له أهمية فى كون هذا التصور حقاً أو باطلا .

وقد أفضى هذا الاعتبار إلى منهج لتفسير التصورات سأطلق عليه « القاعدة البراجماطية » (١)

وترى القاعدة البراجماطية أن معنى التصور قد يوجد دائماً ان لم يكن فى بعض الجزئيات المحسوسة التى يشير اليها التصور باشارة مباشرة ، ففى بعض الاختلافات فى مجرى التجربة البشرية التى عليها المعوّل فى صـــدق التصور ذاته . فاذا اختبرت كل تصور بالقاء السؤال التالى : ـ ماهو الاختلاف الذى يحسه الإنسان حين يكون هذا التصور صادقا ؟ فانك تجد نفسك فى خير موقف ممكن لفهم معناه ومناقشة أهميته . وإذا كنت حين تتساءل عما إذا

(١) قارن (وليم جيمس) : البراجماطية . الفصل الثانى . وكذلك مقال (البراجماطية) بقلم (بيرس) فى (قاموس الفلسفة) لبالدوين . (المؤلف)

كان تصور ما صادقا أو كاذباً ،لا تجد إطلاقا أى اختلاف فى الحالتين، فقد تفترض أن إحداهما لا معنى لها ، وأن تصورك لا يمثل فكرة متميزة . وإذا كان هنالك تصوران يقودانك الى نفس النتيجة الجزئية ، فانك تستطيع ان تفترض أنهما معاً تحملان نفس المعنى تحت اسمين مختلفين .

وتنطبق هذه القاعدة على التصورات فى كل نظام فيه تعقيد ، من الحدود البسيطة إلى القضايا التى تضم حدوداً كثيرة .

وهكذا اشتد الجدال فى الفلسفة حول كلمات وأفكار ساء تعريفها ، وكل فريق يدعى أن كلماته وأفكاره وحده هى الصادقة، ومن هنا كانت الفائدة التى نجنيها عظيمة اذا اتخذنا منهجا مقبولا يجعل المعانى واضحة . وليس ثمة منهج أقرب إلى تناولنا فى التطبيق من تلك القاعدة البراجماطية . فلو كنت تدعى أن فكرة ما صادقة فعليك أن تشير فى نفس الوقت إلى بعض الاختلافات التى يؤدى إليها كونها صادقة فى تاريخ بعض الأشخاص ، وحينئذ لن ترى فقط إن كنت على حق فى دعواك بل ستعرف أيضا أهمية هذا الطريق : وكيف تشرع للعمل على التحقق من دعواك . وباتباع هذه القاعدة نهمل مضمون التصور ونتتبع وظيفته فحسب . وقد يبدو هذا الإهمال لأول نظرة موطن مؤاخذة ؛ إذ قد يكون المضمون فى أغلب الأحيان قيمته الخاصة ، وهى قيمة ربما زانت الواقع وصقلته إذا كان هذا المضمون بعيداً عن أن يجرى اى تعديل على سائر أجزاء الواقع.وعلى ذلك طالما ظن الناس أن « المثالية »

نظرية نفيسة فى ذاتها. وإن لم يترتب عليها أى تغير محدد فى تفاصيل تجربتنا . وسنتبين بالمناقشة فيما بعد أن هذه النظرة سطحية ، وأن النتائج الجزئية هى المعيار الوحيد لمعنى التصور ، والاختبار الوحيد لصدقه .

أمثلة على ذلك

ولا إخالنى بحاجة إلى أن أسوق أمثلة على هذا : فالأمر غاية فى الوضوح : فكون (ا) تساوى (ب) يعنى إما أنك لا تجد اختلافا ما حين تمضى من الواحد إلى الآخر ، وإما أنك لو استعضت عن الواحد منهما بالآخر فى عمليات معينة ، لحصلت على النتيجة عينها فى كلتا الحالتين . وكلمة « جوهر » تعنى « تكرار مجموعة محددة من الاحساسات » . وكلمة « الممتنع على القياس » تعنى أنك تواجه على الدوام باقياً . وكلمة « اللامتناهى » تعنى إما نفس المعنى السابق ، أو « أنك يمكنك أن تصادف من كثرة لوحدات فى الجزء ما تصادفه فى الكل » . وكلمتا « أكثر » « وأقل » يعنيان إحساسات معينة تختلف باختلاف الأحوال . و « الحرية » تعنى « عدم الشعور بقيد محسوس » ، و « الضرورة » تعنى « أن الطريق مغلق أمامك فى جميع الإتجاهات ما عدا اتجاها وحدا » ، و « الله » يعنى « أنك تستطيع أن تطرد أنواعا من المخاوف » ، و « العلة » تعنى « أنك يمكنك أن تتوقع نتائج معينة » الخ . . . الخ . . . الخ .

سنصادف أمثلة عديدة من هذا القبيل . وعلينا الآن أن نعود إلى السؤال الأعم ، أعنى ما إذا كان عالم التصورات فى جملته متوقفاً

على علاقته بالتجربة الحسية ، أو ما إذا كان بذاته كشفاً مستقلا للحقيقة . فى الإجابة على هذا السؤال لبس كبير .

أصل التصورات هو نفعها

وأول ما يجدر بنا ملاحظته بقدر مايسعفنا الحدس والتكهن أن التفكير فى المراحل الأولى للذكاء الإنسانى كان قاصراً على الناحية العملية . ثم أخذ الناس يصنفون إحساساتهم فى فئات ، ويستعيضون عنها بالتصورات ، لكى يستخدموها فيما هى أهل له وليتأهبوا للمهام التى ستواجههم . وأسماء كل فئة تدل على نتائج ربطت بينها فى مناسبات أخرى وبين سائر أفراد الفئة — وهذه النتائج قد يظهرها أيضاً الإدراك الحاضر[1] . وعلى ذلك فالإدراك الحاضر المباشر كثيراً ما يغوص وراء النتائج التى يفترضها التصور المستعاض به عن الإدراك .

وعلى الجملة ، فإن الاستعاضة عن التيار الإدراكى المباشر ، بتصورات مرتبطة فيما بينها بارتباطات تجمعها فى نظام تصورى عام ، يتسع بميدان مشهدنا العقلى . فلو لم يكن لنا تصورات لعشنا ببساطة نقف عند لحظات تجربتنا الواحدة إثر الأخرى ، كحيوان البحر الذى لا عش له ، يربض على صخرته متقبلا ما تواتيه به

---

(١) راجع بصدد الاستخدام العملى للتصور . «وليم جيمس» أصول علم النفس . الفصل (٢٢) . وقارن (ج. ا. ميللر) : سيكولوجية التفكير — ١٩٠٩ . وخاصة فى الفصول (١٥ ، ١٦ ، ١٧) منه .

مواج البحر من فضلات الطعام . ونحن نستطيع بالتصورات أن نشرع فى البحث عن الغائب ، وعما هو بعيد عنا ، ونتجه بنشاط فى هذا الطريق أو ذاك ، نطوى تجربتنا ونتعرف حدودها . نغير من نظامها ، فنعود بها إلى وراء ، نجمع قطعها البعيدة ونفرق قطعها القريبة ، ونثب فوق سطح تجربتنا بدلا من أن نغوص فيها ، ونشكّل من موادها البسيطة عدداً من الأشكال الهندسية على قدر ما يستطيع عقلنا أن يشكل . كل هذه وسائل نتوسل بها لنقبض بأيدينا على التيار الحسى المتدفق ولنلتقى بأجزائه البعيدة . ومهما يكن شأن هذه الوظيفة الأولية التى يؤديها التصور ، فإنى أختم حديثى عنها بما سبق لى أن ذكرته ، وهو أنها ملكة تنضاف إلى وعينا الإدراكى لتهيئنا فى الميدان العملى ، للتكيف ببيئة أوسع من البيئة التى يعيش فيها الحيوان[1] . إننا نرتب الواقع الإدراكى فى تصورات لنستغله فيما يلائم أهدافنا ملاءمة أفضل .

الاستخدام النظرى للتصورات

وهل ترجمتنا التصورية للتدفق الحسى تمكننا أيضاً من فهم الماضى فهماً صحيحاً ... ؟ وماذا نعنى بقولنا تجعلنا نفهم ...؟ إننا لو طبقنا قاعدتنا البراجماطية فى تفسير الكلمة ، لرأينا

---

(١) فى القسمين الثالث والرابع من كتابه (علم النفس) حاول « هربرت سبنسر » أن يبين باستفاضة أن مثل هذا التركيب هو وحده الذى يجعل لعقلنا معنى . (المؤلف)

أنه كلما كان فهمنا لشيء ما أفضل كانت قدرتنا أكبر على أن نتحدث عنه ، وقياساً على ذلك فان تصوراتنا تجعلنا نفهم إدراكاتنا فهما أفضل . فمعنى كوننا نعرف هذه الإدراكات هو أننا نستطيع أن نذكر جميع أنواع الحقائق البعيدة المتصلة بها وستكون علاقات الواقع من مكانية وزمانية منظمة ومرسومة . وثمة رأى فلسفى قديم منحدر من أرسطو ، يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً ما إلا إذا أحطنا بعلله . فعندما تقول الخادم : « إن القط كسر فنجان الشاى » فإنها تريدنا أن نتصور الكسر تصوراً سببياً يربط بين العلة والمعلول . ولم يفعل « كلارك ماكسويل » شيئاً آخر حين طلب منا أن نتصور أن كهرباء الغاز هى السبب فى تفجُّر الذرات . فثمة عامل خيالى يستخفى على النظر ينضوى فى محتوى العالم ، ونحن نضع مكانه الإدراك الذى نبغى تفسيره ، وتتوقف صحة التفسير على مدى تصور العلة تصوراً يجعل وجودها مرجحاً لصلتها بالمعلولات التى تنجم عنها . يلوح أن تفسيراتنا العلمية كلها تطابق هذا النمط البسيط « ضرورة القطة لكسر الفنجان » كما سبق أن أوردنا فى مثال الخادم . إن النظام المتصور للطبيعة قد بنى حول نظامها الإدراكى وهو يتولى تفسيره تفسيراً نظرياً ، وهـذا النظام التصورى لا يعدو أن يكون نظاماً فرضياً تطابق قسماته قسمات الإدراك المباشر .

فالنظام التصورى هو فى جوهره نظام طوبوجرافى ، أى نظام توزيع الأشياء . وهو يفيدنا عن هذه وتلك من العلاقات التى نتساءل عنها . وعلى ذلك فالنظام التصورى يقتصر على تجلية نتائجنا العملية ، وتلك هى المنفعة الحيوية التى نجنيها من ملكة التصور: فالتصور يجعلنا نتكيف ببيئة متسعة . وحين نعمل ونحن على بيّنة من علل الأشياء نجنى منافع لم نكن لنجنيها لو كنا نعمل مقتصرين على الأشياء وحدها .

فى العلوم الأوّلية

ولكن لكى نصل إلى مثل هذه النتائج ينبغى أن تكون التصورات فى نظامها المفسِّر لها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً متناغماً . وماذا يعنى ذلك ؟ هل يعنى هذا أيضاً ميزة عملية فحسب أم أن ثمة شيئاً آخر فضلا عن ذلك ... ؟ يبدو أن ثمة شيئاً جديداً ، لأنها تشير إلى الحقيقة القائلة بأنه ما تكاد أنواع مختلفة من التصورات أن يتم تجريدها أو بناؤها حتى تقوم علاقات جديدة تربط بينها بوسائل وثيقة عقلية لا يطرأ عليها تغير . ولقد حاولت فى كتاب آخر[١] أن أبين أن هذه العلاقات العقلية هى كلها ثمرات لملكتنا التى تقارن وللحاسة التى لدينا عن «التفاوت» .

والعلوم التى تعرض هذه العلاقات هى العلوم التى نطلق عليها

---

(١) أصول علم النفس ــ ١٨٩٠ ــ فصل (٢٨) . (المؤلف)

العلوم الأوّليه ، وهى الرياضيّات والمنطق[١] . ولكن هذه العلوم تفصح عن علاقات المقارنة والهوية دون غيرها . فالهندسة والجبر مثلا يقومان أولا بتعريف بعض الموضوعات التصورية ، ثم يقيمان بعد ذلك معادلات بينها بحيث يحل كل موضوع محل ماهو مساوٍ له . ولقد عرف المنطق بأنه « إبدال المتشابهات » ، وفى وسع المرء أن يقول بصفة عامة ، إن إدراك التشابه أو عدم التشابه يولد الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » كلها . وليس ثمة شىء يحدث فى عالم المنطق والرياضيات ، وفى عالم التفضيل الأخلاقى أو الجمالى . إن الطبيعة الثابتة للعلاقات فى هذه العوالم هى التى تصبغ القضايا التى تعبر عنها بالطابع السرمدى . فنظرية ذات الحدين binomial theorem تعبر عن قيمة أى قوة أو أى كمية قائمة فى حدين إلى نهاية الزمن .

هذه الأنظمة الواسعة الثابتة للحدود الكلية هى التى تصبغ عوالم الفكر الجديدة التى سبق أن تحدثت عنها . فالحدود عناصر (أو تتألف من عناصر) جُرّدت من التدفق الإدراكى ، ولكننا نلاحظ فى شكلها المجرد علاقات قائمة بينها (ثم علاقات بين هذه العلاقات) تمكننا من أن نضع مشروعات متعددة لأنظمة متتابعة

---

(١) شرح (ج،ه،لويس) طابع الضرورة فى الحقائق المجردة التى تعرضها هذه العلوم شرحا طيباً فى كتابه : مشكلات الحياة والعقل . المشكلة الأولى ، الفصلان الرابع والثالث عشر : ص ٤٠٥ وما يتبعها فى الطبعة الانجليزية للكتاب . (١٧٠٧٩) . (المؤلف)

محددة ، ولروابط متفاوتة . والألفاظ أو الحدود هى فى الواقع من صنع الإنسان ، ولكن النظام وهو ينجم عن المقارنة ، تحدده طبيعة الألفاظ من ناحية وقوة إدراكنا للعلاقات من ناحية أخرى وعلى ذلك فمجموعتان مجردتان كل منهما من إثنين تظلان دائماً كما هما باعتبارهما أربع مجردات . وما يحتويه المتضمِّن يحتويه كذلك المتضمَّن فيه ، وإذا أضيف متساويان إلى متساويين فالنتيجة متساوية دائماً فى عالم المساواة المجردة فيه هذه الخاصية الوحيدة التى يفترض أن الألفاظ حاصلة عليها . وما هو أكثر من الأكثر فهو أكثر من الأقل بصرف النظر عن الاتجاه الذى تتم الزيادة فيه . فانك إذا انتزعت حداً من سلسلة واحدة فانك تنتزع حداً من السلسلة الأخرى فى كل مرة . والسلسلتان لا تنتهيان . أبداً ، أو تنتهيان معا أو إحداهما تستغرق قبل الأخرى ... الخ ... الخ ، والنتيجة هذه الهيا كل من الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » التى تستند إليها كتبنا فى الرياضيات (وأحيانا فى الفلسفة) فى ترتيب حدودها الكلية .

التصورات تأتى بقيم جديدة

وما برح هنالك سبب آخر لكون التصور يؤدى وظيفة غاية فى الأهمية. فالتصورات لا ترشدنا فى خريطة الحياة فحسب ، بل ونعيد وضـــع قيم للحياة حين نستخدمها . وعلاقة التصورات بالإدراكات مماثلة لعلاقة البصر باللمس . فالبصر يعيننا فى الواقع حين يهيئنا للاحتكاك بالملموسات . بينما تكون هذه

ما زالت بعيدة جداً عنا . ولكنه ينعم علينا فضلا عن ذلك بعالم جديد تتجلى فيه روعة المشهد ، عالم يجذب اهتمامنا ويجعلنا نقبل على حياة مليئة بالعمل . وهـذا بالضبط ما تفعله التصورات حين تخلع على عالمنا روعة وجمالا . وان امتلاك صـور عديدة متسعة بسيطة هو فى ذاته خير ملهم اذ يوقظ فينا مشاعر جديدة بالتسامى والقوة والاعجاب ، ويثير فينا اهتمامات جديدة وحوافز عديدة .

وكثيراً ما ترمق المثالية الأشياء بنظرة اعجاب ، لا لشىء الا لأنها جـرِّدت « فالعلل مثل ؛ هدم العبودية ، والديموقراطية الخ . تتضاءل حين تتحقق فى جزئيات . ان المجردات لتلبسنا حين نتجه الى الأمثـلة الواقعيةالتى تكمن فيها هـذه المجردات . ولما كنا أوفياء فى مقاييسنا للجزئيات للمثل العليا الجزئية ، فاننا لانلبث أن ننظر الى الولاء المجرد على أنه شىء أسمى يكون الولاء فيه ولاء لامتناهياً وتغـدو الحقيقة — على طول المدى — « منفذاً مؤقتاً » إذا قورنت بما تكون الحقائق عليه فى تفصيلاتها من « قطع صغيرة وتخبط متتال » (١)

وبقدر قوة تنبيه الموضوعات العامة والسرمدية لحساسيتنا تكون

---

(١) انظر . (ج. رويس) : فلسفة الولاء — ١٩٠٨ وخاصة المحاضرة السابعة القسم الخامس .

يقـول أمرسون : أن كل انسان يشاهد على تجربته بقعة من الخطأ ، فى حين أن تجربة غيره من الناس تبدو له جميلة ومثالية . ولو عاد المرء الى تلك العلاقات العذبة التى جعلت حياته جميـلة ، والتى زودته بأصدق ثقـافة وأمتع غـذاء لتقطر أسى وحسرة . وا أسفاه ! لست أدرى لم يجول وخز

للحياة قيم أعمق حين نترجم الإدراكات إلى أفكار ا وتظهر الترجمة كما لو كانت بعيداً جداً عن الأصل الذى نقلت عنه .

الخــــلاصة

وعلى ذلك فالتصورات تؤدى أدواراً ثلاثة متميزة المعالم فى الحياة الإنسانية .

١ — فهى تقودنا كل يوم فى حياتنا العملية وتزوّدنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء ، وهذه الخريطة وإن لم تساعدنا الآن ، فهى تعيننا فى مناسبات مستقبلة ممكنة وترشدنا إرشاداً عملياً .

٢ — وتأتى التصورات بقيم جديدة فى حياتنا الإدراكية وتنعش إراداتنا من جديد ، وتجعل أعمالنا تتجه الى نقط جديدة أشد فاعلية .

الضمير فى سن النضج أحلى ذكريات عهد الحداثة ذكريات مرة ، ويتغلغل فى كل إسم عزيز . كل شىء جميل إذا نظرت اليه من زاوية العقل أو نظرت اليه كحقيقة من الحقائق ، ولكن كل شىء مر لو نظرت إليه كتجربة : فالتفصيلات كئيبة ولكن الخطة العامة نبيلة مزدانة . فى الحياة الواقعية —دولة الزمان والمكان الأليمة— تسكن الهموم والآفات والمخاوف . ومع الفكر والمثل الأعلى يوجد البشر الخالد أو زهرة السرور ؟ وحوله تصدح جميع آلهة الشعر بالغناء . ولكن الحزن يلتصق بالأسماء والاشخاص والاهتمامات الجزئية والبوم والأمس . (مقال فى الحب)

(المؤلف)

٣ ـ والخريطة التي يرسمها العقل من التصورات، لها في ذاتها وجودها المستقل عند ما يتم تكوينها . وهي تكفي بذاتها جميع أغراض الدراسة . وواجبنا أن نقر بالحقائق السرمدية التي تحتويها هذه الخريطة حتى وإن انعدم عالم الحس.

من هذا نرى بوضوح مبلغ مكسبنا وخسارتنا حين نترجم الإدراكات الى تصورات ، فالإدراك الحسي قاصر على ما هو هنا وعلى ما يجرى الآن ، والتصور ينصب على ما يماثل ومالا يماثل في المستقبل ، وفي الماضي ، وفيما هو بعيد كل البعد . ولكن هذه الخريطة لما يكتنف الحاضر خريطة سطحية شأن جميع الخرائط ، فقسماتها لا تعدو أن تكون علامات ورموزاً لأشياء هي في ذاتها قطع مجسمة في التجربة الحسية . ونحن لا نملك إلا أن نزن الماصدق والمفهوم ، وما هو سميك وما هو منتشر ، وقد رأينا أن أحدها قد يكون له قيمة أعلى في بعض الأغراض والآخر قيمة أسمى في بعض الأغراض الأخرى . ومن منا يستطيع أن يقرر قراراً حاسماً أيهما خير خيراً مطلقاً : أن نعيش أو أن نفهم الحياة ؟ ينبغي لنا أن نؤدي المهمتين معاً ، ولا يستطيع الانسان أن يقتصر على إحداها دون الأخرى ، كما لا يستطيع المقص أن يقطع باحدى نصليه دون الآخر.

محتويات الكتاب

ص

وليم چيمس

مؤلفات الدكتور محمد فتحى الشنيطى

١ — قوة الإرادة. لجون كنيدى ـ الناشر المصرى (القاهرة) ١٩٤٥ .

٢ — D. Hume : Théorie Politique. Pairs. 1955.

٣ — L'Ethique de Hume —Etude Critique sur ses Fondements dans la Nature Humaine.
Le Caire 1957.
(Exemplaires Dactylographiés).

٤ — محاورات فى الدين الطبيعى — لهيوم (القاهرة) ١٩٥٦ .

٥ — فلسفة هيوم — الطبعة الثانية (القاهرة) ١٩٥٧ .

٦ — المعرفة — الطبعة الثانية (القاهرة) ١٩٥٧ .

٧ — التحليل النفسى — لإرنست چونز (القاهرة) ١٩٥٧ .

٨ — مشكلات فلسفية — لكارل ياسبرز ووليم چيمس (القاهرة) ١٩٥٧ .

٩ — وليم چيمس (القاهرة) ١٩٥٧ .

تحت الطبع

مشكلة الحرية ـ لبرتراند رسل .

مقدمة فى علم الجمال .

أسس ميتافيزيقا الأخلاق ـ لكانت .

المذاهب السياسية فى القرن الثامن عشر .

هارولد لاسكى — حياته وفلسفته السياسية .

هذا الكتاب

- يضم فصولا شائقة لفيلسوفين معاصرين : كارل ياسبرز ووليم جيمس .
- يتيح للقارىء متعـــة التأمل فى مشكلات حية متجددة :
- ما هى الفلسفة . . . ؟
- أصول الفلسفة . . .
- الفلسفة ونقادها . . .
- مشكلات الميتافيزيقا .
- مشكلة الوجود . . .
- الإدراك والتصور .
- الحرية والسلطة .
- يمكّن القارىء من الإلمام بنظرتين مختلفتين للحياة ، نظرة الوجودية ونظرة البراجماطية .